DIE LEHRE DES HEIL. BONAVENTURA VON DER ERLÖSUNG

❖

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE UND ZUM SYSTEM DER ERLÖSUNGSLEHRE

VON

Dr. ROMANO GUARDINI

244.7
G914
c.1.

#3705

BIBL. STUD. M. ORNIA

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

L. SCHWANN · DRUCKEREI U. VERLAG · DÜSSELDORF
1921

IMPRIMATUR

KÖLN,
DEN 20. NOVEMBER 1920
DAS ERZBISCHÖFL. GENERALVIKARIAT
Dr. PASCHEN
J.-Nr. 7424

DEM ANDENKEN
MEINES VATERS

VORWORT.

Die vorliegende Untersuchung will Bonaventuras Anschauungen über das Werk des Erlösers darstellen. Dabei war es die Absicht des Verfassers, diese Gedankengruppe in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu entwickeln. Nicht nur, wie sie in dieser oder jener systematischen Schrift enthalten ist, sondern so, wie sie in den verschiedenen Arbeiten, von den mannigfaltigsten Gesichtspunkten bestimmt, in stets neuen Abwandelungen hervortritt. Sowohl auf die Fülle der Einzelzüge wie auf den Gesamtaufbau kam es an. Dadurch fügte sich allerdings eine sehr große Zahl von Begriffen, Bildern, Theorien zusammen; das Gesamtbild wurde höchst kompliziert und konnte nicht auf eine einfache Formel gebracht werden. Um so größer aber war die Wahrscheinlichkeit, der wirklichen Auffassung des Meisters nahezukommen. Und diese konnte ja nicht anders als reich entwickelt sein; denn wenn aus irgendeiner Lehre, durch ihre Stellung im theologischen System und zum praktischen Leben, stets neue Seiten hervortreten müssen, so ist das bei der Erlösungsdoktrin der Fall. Und zwar in besonderem Maß bei einem Denker wie Bonaventura, der seiner ganzen Veranlagung nach nicht — wie etwa Anselm — auf eine spezielle Formel abzielt, sondern bestrebt ist, die verschiedenen Seiten des Gegenstandes zu Wort kommen zu lassen und lieber auf die einfache Verständlichkeit einer solchen partikulären Definition als auf die Allseitigkeit einer umfassenden Synthese verzichtet.

Gerade diese Eigenart ließ Bonaventuras Theologie für den besonderen Zweck dieser Arbeit geeignet erscheinen. Ihr Gegenstand ist zunächst ein geschichtlicher, aber ihre eigentliche Absicht zielt auf das

Systematische. Sie will auf Grund der bonaventuranischen Soteriologie einen Einblick in die innere Struktur des Erlösungsgedankens überhaupt gewinnen; will an Hand der überaus reichen und doch zugleich harmonischen Theorie Bonaventuras die eigentümliche Gesetzmäßigkeit aufzeigen, nach der sich die vielfältigen soteriologischen Elemente zu einer notwendigen Gesamtordnung zusammenfügen. So liegt der Hauptertrag der Arbeit in dem, was sie auf die Frage nach der — nennen wir es Morphologie des Erlösungsgedankens beizubringen hat, und in den Ausblicken, die sich daraus auf die Baugesetze der dogmatischen Gedankenbildung überhaupt eröffnen.

Eine solche Richtung des Untersuchungsinteresses bringt freilich die Gefahr mit sich, den Tatbestand zugunsten einer vorgebauten Konstruktion zu verschieben. Dem wurde dadurch zu begegnen gesucht, daß ein möglichst reiches Textmaterial Verwertung fand.

Die eigentlich historische Seite der Soteriologie Bonaventuras ist dementsprechend nur innerhalb gewisser Grenzen behandelt. Es kam nicht so sehr darauf an, zu zeigen, wie der Meister zu dieser oder jener Anschauung gelangt sei, sondern darauf, wie sie systematisch im Gesamtkomplex seiner Lehre stehe, und ferner, ob der betreffenden Gedankenfügung eine typische, für den Aufbau der Soteriologie überhaupt maßgebende Bedeutung innewohne. Doch ist deswegen die im engeren Sinn geschichtliche Seite der Untersuchung nicht vernachlässigt worden. Die vorliegende Arbeit ist für die Geschichte der Erlösungslehre vielleicht insofern nicht bedeutungslos, als sie zu zeigen versucht, welch breiten Raum in einer der größten theologischen Synthesen des Mittelalters die alte physisch-mystische Erlösungstheorie samt ihren Voraussetzungen und Konsequenzen einnimmt. Gegenüber der einseitigen Betonung der Satisfaktionsidee in der Darstellung der mittelalterlichen Soteriologie sowohl von katholischer als besonders von protestantischer Seite ist diese Feststellung wohl nicht ohne Interesse. Im übrigen war für die geschichtliche Untersuchung die Frage maß-

gebend, inwieweit Bonaventura auf Originalität seiner Gedanken Anspruch machen kann, und welche Vorgänger ihn besonders beeinflußt haben. So wurde vor allem seine Stellung zu Augustinus, Pseudodionysius, Anselm und Alexander ins Auge gefaßt. Augustins Schriften liefern der Erlösungslehre des Mittelalters die Hauptmasse der theologischen Gedanken; Pseudodionys stellt sehr wichtige konstruktive Hilfsbegriffe zur Verfügung; Anselm übt einen besonderen Einfluß durch seine scharfen Formulierungen; Alexander endlich war Bonaventuras unmittelbarer Lehrer. Auch wurde nicht versäumt, bei gegebener Gelegenheit auf Beziehungen zu Hugo von St. Viktor, Abälard, Bernhard u. a. hinzuweisen.

Die geschichtlichen Verhältnisse wurden jeweils nach der Darstellung einer Gedankengruppe behandelt; auf Einzelheiten weisen die Anmerkungen hin.

Verfasser hat noch die Pflicht, auch an dieser Stelle dem Hochwürdigsten Herrn Prälaten Prof. Dr. Karl Braig in Freiburg i. Br. für das freundliche Interesse zu danken, das er der vorliegenden Arbeit entgegengebracht hat. Ebenso Hochw. Herrn Prof. Dr. Engelbert Krebs, der sie durch stets bereiten Rat vielfältig gefördert hat. Auch Hochw. Herrn Prof. Dr. Emil Göller ist er zu Dank verpflichtet. Im persönlichen Verkehr mit ihm sowie in dem von ihm geleiteten Collegium Sapientiae zu Freiburg i. Br. hat Verfasser zahlreiche wertvolle Anregungen empfangen.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis IX
Verzeichnis der Abkürzungen XIV
Literaturverzeichnis XVI

I. Teil: Vorfragen.

1. Kapitel.

Die Schriften Bonaventuras und ihr Beitrag zur Erlösungslehre.

1. Allgemeines 1
2. Gruppierung und Charakterisierung der Schriften 3
3. Gesichtspunkte für ihre Verwertung 9

2. Kapitel.

Die theologischen Vorfragen zur Erlösungslehre.

1. Schöpfung und Schöpfungszweck 10
2. Urstand des Menschen 15
3. Erste Sünde und Sünde überhaupt 16
4. Beziehungen zu Alexander von Hales, Hugo, Anselm, Pseudodionysius; besonderer Einfluß des hl. Augustinus 21
5. Folgen der Sünde für die ersten Menschen 24
6. Folgen für das ganze Menschengeschlecht und die Schöpfung im allgemeinen 25
7. Beziehungen zu Alexander und Augustinus 26

Zweiter Teil: Allgemeine Erlösungslehre.

1. Kapitel.

Die soteriologischen Grundfragen.

1. Die durch die Sünde geschaffene Lage 28
2. Möglichkeit und Angemessenheit der Erlösung 30
3. Kongruenz der Erlösungsweise 32
4. Erlösung durch den menschgewordenen Sohn Gottes. 33
5. Erlösung als Gnade; ihr Verhältnis zur Freiheit und Eigentätigkeit des Menschen 35
6. Die Auffassung Alexanders; Anselms Lehre von der Notwendigkeit der Erlösung 38

Seite

7. Die Frage, ob der Sohn Gottes auch ohne die Sünde der Menschen Mensch geworden wäre 40
8. Übernatürlicher Charakter der Erlösung 42
9. Motiv und Zweck des Erlösungswerkes 44
10. Bereich der Erlösung 46
11. Stellung und Bedeutung der Erlösungslehre im theologischen System 47

2. Kapitel.

Begriff der Mittlerschaft und Person des Mittlers.

1. Begriff der Mittlerschaft im allgemeinen 48
2. Begriff des Mittleren: „medietas“ 49
3. Sendung; Amt des Mittlers; Begriff der Mittlerschaft im eigentlichen Sinn: „mediatio“ 52
4. Die verschiedenen Seiten am Begriff der Mittlerschaft 54
5. Beziehungen zu Alexander und Augustinus 57
6. Stellung der hl. Dreieinigkeit zum Erlösungswerk 58
7. Anmerkung: „mediator malus“ 60

3. Kapitel.

Die Erlösungsmittel; soteriologische Bedeutung des Lebens Jesu.

1. Die Menschwerdung 61
2. Alexanders Lösung der Frage nach dem Verhältnis der Inkarnation zum Kreuzestode; Beziehungen Bonaventuras zu Augustinus; die Formel des hl. Johannes Damascenus 62
3. Leben, Gebet, Lehre, Tugend 63
4. Leiden und Tod 66
5. Abstieg zur Hölle, Auferstehung, Himmelfahrt 67
6. Das Ganze des erlösenden Lebens Christi 68
7. Lehre Alexanders; Gegensatz in der Auffassung des hl. Anselm und des hl. Augustinus von der Erlösungsbedeutung des ganzen Lebens Christi 69
8. Die Umstände der Erlösung: Zeit und Ort 70

Dritter Teil: Spezielle Erlösungslehre.

Erster Abschnitt.

DER MORALISCH-RECHTLICHE ERLÖSUNGSBEGRIFF.

1. Kapitel.

Die Erlösung als Genugtuung.

1. „Culpa“, „offensa“, „demeritum“ 72
2. Begriff der Stellvertretung 74
3. „Meritum Christi“ 76
4. Überlegenheit der Behandlung der Frage durch Anselm und Alexander 82

Seite
5. Übertragung und Annahme des Verdienstes 84
6. Christi Genugtuung 85
7. Zusammenfassung der Lehre Anselms 88
8. Die Rechtfertigung 89
α) negative Seite:
a) Nachlassung der Sünden 90
b) Nachlassung der Strafen 91
c) „deletio chirographi“ 91
β) positive Seite:
a) Verleihung der Gnade 93
b) Verleihung der Heiligkeit 93
c) Verleihung der Verdienstfähigkeit 93
d) „apertio januae“ 94
e) „restitutio excellentiae“. 94
f) Verleihung der Gotteskindschaft 95
9. Beziehungen zu Alexander und Augustinus 96
10. Begriff des Opfers Christi 96
11. Einfluß Alexanders, Anselms und besonders Augustinus'. . . . 100
12. Anmerkung: Christus als souveräner Herr 101

2. Kapitel.

Die Erlösung als Belehrung und Erziehung.

1. Vorbemerkung 103
2. Christi Lehrtätigkeit 105
3. Christi Erziehungstätigkeit 107
4. Christi Beispiel 109
5. Leben und Leiden Christi als Offenbarung der göttlichen Liebe: „excitatio“. 111
6. Einheit der Gedanken des Beispiels und der „excitatio“: Anziehung 115
7. Überlegenheit der Lehre Alexanders; Einwirkung Abälards, des Lombarden und des hl. Augustinus auf Bonaventuras Lehre. . 115
8. Zusammenfassung 118

Zweiter Abschnitt.

DER PHYSISCH-MYSTISCHE ERLÖSUNGSBEGRIFF.

1. Kapitel.

Erlösung als Neuschöpfung.

1. Sünde, Sündenwirkung, Wiederherstellung 119
2. Verhältnis der Lehre von der Neuschöpfung zur Genugtuungslehre 120
3 Neuschöpfung und Schöpfung 120
4. Der Begriff der Neuschöpfung bei Alexander, Hugo, Anselm und Augustinus 122
5. Der Begriff der „influentia gratiae“ und seine Bedeutung für die Lehre von der Neuschöpfung 123
6. Neuschöpfung als Wirkung der Influenz 127
7. Vermittlung des Gnadeneinflusses 127

Seite
8. Verbindung mit dem Mittler der Gnade 130
9. Der Begriff der Influenz bei Alexander, Hugo und Pseudo-dionysius 130
10. Die einzelnen Momente der Neuschöpfung:
a) Reinigung 132
b) Heilung 132
c) Auferweckung zum neuen Leben 133
d) Wiederherstellung im neuen, übernatürlichen Sein 134
e) Wiedergeburt 134
f) Kindschaft Gottes 135
g) Gottebenbildlichkeit 135
11. Besondere Ausgestaltungen des Begriffs der Neuschöpfung. . . 136

2. Kapitel.

Der mystische Leib Christi.

1. Begriff des mystischen Leibes und seines Hauptes. 136
2. Theorie Alexanders über die „gratia capitis"; Hugo, Augustinus 139
3. Spekulative Fortbildung des Gedankens: Christus als hierarcha und die Lehre von den Hierarchien 141
4. Einfluß der pseudodionysischen Schriften 145
5. Verhältnis der Einzelseele zum „corpus mysticum": „anima hierarchizaza" 146

3. Kapitel.

Die Lehre vom Seelenlicht.

1. Begriff des Seelenlichts 148
2. Seelenlicht und „influentia gratiae" 153
3. Zur Geschichte des Begriffes 154

4. Kapitel.

Gesamtwürdigung der Lehre von der Neuschöpfung.

1. Physischer Charakter des Begriffs 156
2. Unbestimmtheit und Mangel scharfer Scheidungen 156

Dritter Abschnitt.

DIE ERLÖSUNG ALS WIEDERHERSTELLUNG DER GEMEINSCHAFT MIT GOTT.

Einziges Kapitel.

1. Stand der Frage 158
2. Wiederherstellung der verlorenen Gemeinschaft des Menschen mit Gott 159
3. Zeitstimmung; Einfluß Hugos, des hl. Bernhard und der aszetischen Schriften Anselms 165
4. Bedeutung des Gedankens im Ganzen der Lehre Bonaventuras 167

Seite

Vierter Abschnitt.

DIE ERLÖSUNG ALS BEFREIUNG VON DER GEWALT DES TEUFELS.

Einziges Kapitel.

1. Sünde und Teufel 168
2. Macht und Recht des Teufels: „chirographum“ 169
3. Befreiung des Menschen 172
   a) Theorie der Rechtsüberschreitung 172
   b) Überlistung 174
   c) Loskauf 176
   d) Kampf Christi mit dem Teufel 177
4. Bedeutung des Gedankens für Bonaventuras Erlösungslehre. . 181

Anhang.

DIE ERLÖSUNG ALS NOTWENDIGKEIT DER ENTSCHEIDUNG FÜR DEN MENSCHEN 183

Vierter Teil: Ergebnis.

1. Kapitel.

Systematische Würdigung der Erlösungslehre Bonaventuras.

1. Charakteristik des bonaventuranischen Denkens 186
2. Zusammenfassung seines Systems 188
3. Allgemeine Folgerungen 192

2. Kapitel.

Historische Würdigung der Erlösungslehre Bonaventuras.

1. Verhältnis seiner Lehre zur Tradition 193
2. Ihre innere Entwicklung 196

Sachregister 200
Namenregister 204

Abkürzungen der Titel der für die Erlösungslehre in Betracht kommenden Schriften Bonaventuras.

Al. ser.	De sex alis seraphim.
Apol.	Apologia pauperum.
Brevil.	Breviloquium.
Coll. Jo.	Collationes in Ev. S. Joannis.
Comm. Eccl.	Commentarius in Ecclesiasten.
Comm. Jo.	Commentarius in Ev. S. Joannis.
Comm. Luc.	Commentarius in Ev. S. Lucae.
Comm. Sap.	Commentarius in librum Sapientiae.
Dec. praec.	Collationes de decem praeceptis.
Det. quaest.	Determinationes quaestionum ... .
Don. Spir. S.	Collationes de donis Spiritus sancti.
Epist.	Epistolae officiales.
Ep. imit.	Epistola de imitatione Christi.
Ep. memor.	Epistola continens XXV memorialia.
Expos.	Expositio super Reg. Fratrum Min.
De qu. festiv.	de quinque festivitatibus pueri Jesu.
Hexaëm. (od.: Hex.)	Collationes in Hexaëmeron.
Itin.	Itinerarium mentis in Deum.
Leg. maj.	Legenda S. Francisci major.
Leg. min.	Legenda S. Francisci minor.
Lign. vit.	Lignum vitae.
M. Trin.	Quaestiones de mysterio SS. Trinitatis.
Off. pass.	Officium de passione Domini.
Perf. Ev.	Quaestiones disp. de perfectione evangelica.
Perf. sor.	De perfectione ad sorores.
Praep. ad. m.	Praeparatio ad missam.
Quaest.	Epistola de III. quaest. ad magistrum innominatum.
Red. art.	Reductio artium ad theologiam.
Regim. an.	De regimine animae.
Reg. Nov.	Regula novitiorum.
Sup. Reg.	Sermo super Reg. Fratrum min.
Sand. Apost.	Epistola de sandaliis Apostolorum.
Scient. Chr.	Quaestiones disp. de scientia Christi.
Sent.	Commentarius in IV libros Sententiarum.
Serm.	Sermones.
Serm. sel.	Sermones selecti.
Solil.	Soliloquium.
Tr. via.	De triplici via.
Vit. myst.	Vita mystica.

Sonstige auf den Text bezügliche Abkürzungen.

a.	articulus.
a. u.	articulus unicus.
ann.	annotatio.
C.	Collatio.
c.	caput.
concl.	conclusio, oder
i. corp.	in corpore (scil. quaestionis) = der Hauptteil der „quaestio".
coroll.	corollarium = eine der Erörterung ein- oder angefügte Erweiterung, Zusammenfassung oder dgl.
d.	distinctio.
divis. text.	divisio textus = die Gliederung des Textes des Lombarden durch Bonaventura vor Beginn der eigentlichen Erklärung.
dub.	dubium = die am Schluß der „distinctio" behandelten Einzelschwierigkeiten.
f.	folium.
fund.	fundamentum = die Belegstellen für die Ansicht Bonaventuras.
init.	in initio = zu Beginn eines Abschnittes.
lit. mag.	litera magistri = der Text des Sentenzenbuches.
m.	membrum.
n.	numerus.
obj.	objectio.
opp.	oppositum = die Gegenargumente gegen die „fundamenta".
p.	pars.
pro th.	pro thesi = die nähere Erläuterung aufgestellter Sätze.
q.	quaestio.
q. incid.	quaestio incidens = eine die Erörterung unterbrechende Zwischenfrage.
R. (oder Resp.)	Respondeo = Antwort auf gestellte Fragen.
(s)	sententialiter = bezeichnet ein textlich ungenaues, aber dem Sinn nach entsprechendes Zitat Bonaventuras[1].
sol.	solutio, oder
sol. opp.	solutio oppositi = Lösung der Gegenargumente
supp.	suppositiones = Leitsätze für die folgende Erörterung.
v.	e verso = die umstehende Seite eines Blattes.

Die Ziffern in den Klammern nach den Stellenangaben bonaventuranischer Texte bezeichnen Band, Seite und Columne der Ausgabe von Quaracchi.

[1] Die Zitate Bonaventuras sind meist ungenau. Sie werden in der vorliegenden Untersuchung so gegeben, wie er sie anführt. Falls der Wortlaut stark vom Original abweicht, werden sie mit obiger Sigle (s) bezeichnet.

Literaturverzeichnis.

Alexandri de ales, Doctoris irrefragabilis, Domini, anglici ordinis Seraphici minorum, Pars prima-quarta summe theologice. 4 Voll. Lugduni 1515.

Anselmi, S., ... Opera omnia ... I, Migne, Patrol. lat. Vol. 158.

Aur. Augustini, S., ... Opera omnia ... Migne, Patrol. Lat. Vol. 32 sqq. und für einzelne Schriften: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. consilio et impensis Acad. Litt. Caesar. Vindob. Vol. 12. sqq.

Bainvel, J., Saint Anselme de Cantorbéry. In: Dictionnaire de théologie catholique, ed. A. Vacant et E. Mangenot, Paris 1903 ss. I col. 1327 ss.

Baltzer, O., Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung. In: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, herausg. von V. Bonwetsch und R. Seeberg. VIII, Heft 5, Leipzig 1902.

Bäumker, Cl., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausg. von Cl. Bäumker, G. v. Hertling und M. Baumgartner, III, Heft 2, Münster 1908.

Baumgartner, M., Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, in: Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte, Festgabe zum 70. Geburtstag von Georg Frh. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 1 ff.

Baur, Chr. F., Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, von den ältesten Zeiten bis auf die neueste, Tübingen 1838.

Baur, L., Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste in: Festgabe für Frh. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 41 ff.

Bernardi, S., ... Opera omnia ..., Migne, Patrol. Lat. Vol. 182 sqq.

Bierbaum, M., Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura. In: Der Katholik, herausg. von J. Becker und J. Selbst, Mainz 1909, S. 34—52.

Bollea, L. C., Il misticismo di S. Bonaventura, studiato nello sue antecedenze e nelle sue esplicazioni, Torino 1901.

Bonaventurae, Doctoris Seraphici, S., ... Opera omnia ... edita studio et cura P. P. Collegii a S. Bonaventura ..., I—X, Ad Claras Aquas MDCCCLXXXII—MCMII.

Bonaventurae, S., Seraphici Doctoris, et nonnullorum ipsius discipulorum .... De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam. Edita studio et cura P. P. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas MDCCCLXXXIII.

Bünger, F., Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, herausg. von A. Hilgenfeld, 45. Jahrg., Halle u. Leipzig 1902, S. 92 ff.

Crombrugghe, C. van, La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapports avec le Néo-Platonisme. In: Revue d'histoire ecclésiastique V, Louvain 1904, p. 237 ss. et 476 ss.

Damasceni, S. Johannis, ... Opera omnia ... Migne Patrol. Graec. Vol. 94 sqq.

Deneffe, A., Das Wort satisfactio, Zeitschrift f. kath. Theologie, 1919, Innsbruck, S. 158 ff.

Dionysii Areopagitae, S., ... Opera omnia ... Migne Patrol. Graec. Vol. 3 sq.

Dionysius Areopagita, Des heiligen, angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griechischen übersetzt von Josef Stiglmayr, S. J. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München 1911.

Deutsch, S. M., Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883.

Dörholt, B., Die Lehre von der Genugtuung Christi, Paderborn 1896.

Eberle, J., Die Ideenlehre Bonaventuras, nach den Quellen dargestellt, Straßburger philosophische Dissertation, Freiburg 1911.

Ebner, J., Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters .., XIX, Heft 4, Münster 1917.

icken, H. v., Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. 2. Aufl., Stuttgart und Leipzig 1913.

Endres, J. A., Die Seelenlehre des Alexander von Hales. In: Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft, herausg. von C. Gutberlet und J. Pohle, I. Fulda 1888, S. 24 ff., 203 ff., 257 ff.

Espenberger, J. N., Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert. In: Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalt. ..., III, Heft 5, Münster 1901.

Espenberger, J. N., Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik. In: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, XIII, Heft 1, Paderborn 1915.

Fischer, J., Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, nach den Quellen dargestellt. In: Beiträge zur Geschichte der Philos. des Mittelalters .... X, Heft 3, Münster 1911.

Funke, B., Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Münster 1903.

Ghellinck J. de, S. J., Le mouvement théologique du XIIe Siècle. Etudes, recherches et documents. Paris 1914.

Godet, P., Denys l'Aréopagite (Le Pseudo-). In: Dict. de théol. cath., IV, Paris 1911, col. 429 ss.

Gottschick, J., Augustinus' Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausg. von J. Gottschick, XI, Tübingen 1901, S. 97 ff.

Gottschick, J., Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausg. von Th. Brieger, XXII, Gotha 1901, S. 378 ff., XXIII, 1902, S. 35 ff. und 191 ff.

Grabmann, M., Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken. In: Theologische Studien der Leogesellschaft, herausg. von A. Ehrhard und Frz. M. Schindler, XIV, Wien 1906.

Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 1—2, Freiburg i. B. 1908 u. 1911.

Grabmann, M., Zur Erkenntnislehre der ältern Franziskanerschule (mit einem Brief von P. Ignatius Jeiler, O. F. M., an Prof. Dr Frz. v. Paula Morgott), Franziskan. Studien, IV, Münster 1917, S. 105—126.

Harnack, Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Tübingen 1909—10.

Heinrichs, L., Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury, neu dargestellt und dogmatisch geprüft. In: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte ..., herausg. von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, IX, Heft 1, Paderborn 1909.

Hessen, J., Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus. In: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ..., XIX, Heft 2, Münster 1917.

Hugonis de S. Victore ... Opera omnia ... Migne, Patrol. lat. Vol. 175 sq.

Israël, G., Die Tugendlehre Bonaventuras, Erlanger Dissertation, Berlin 1914.

Kattum, Fr. X., Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura, Freising 1920.

Keicher, Otto, O. F. M., Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens, in der Festgabe für Frh. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 173.

Kirn, O., Versöhnung. In: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Herausg. von J. J. Herzog u. A. Hauck, XX, 3. Aufl., Leipzig 1908, S. 552 ff.

Koch, H., Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. In: Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. ... I, 2 u. 3., Mainz 1900.

Krebs, E., Meister Dietrich ... sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ..., V, Heft 5—6, Münster 1906.

Krebs, E., Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der bisher ungedruckten „Defensa Doctrinae D. Thomae" des Hervaeus Natalis .... Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. ..., XI, Heft 3—4, Münster 1912.

Kühner, K., Augustins Anschauungen von der Erlösungsbedeutung Christi, im Verhältnis zur vorausgustinischen Erlösungslehre bei den griechischen und lateinischen Vätern. Heidelberg 1890.

Lemmens, L., O. F. M., Der heilige Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221—1274). Kempten und München 1909.

Leonissa, P. J., O. Cap., Zur Mystik des hl. Bonaventura, Divus Thomas, V, 2, Wien und Berlin 1918, S. 215—254.

Lisiecki, St., Die gratia capitis in Christus nach der Summa theologiae des Alexander von Hales. In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausg. von E. Commer, XXVII, Paderborn 1913, S. 343—404.

Lombardus, Petrus, Libri sententiarum quatuor, in der Ausgabe von Quaracchi jeweils dem Text des Sentenzenkommentars Bonaventuras vorangedruckt.

Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras, nach ihren Quellen dargestellt. Beiträge zur Geschichte d. Philos. d. Mittelalters ..., VI, Heft 4—5, Münster 1909.

Lutz, E., Die Aesthetik Bonaventuras. In: Studien zur Geschichte der Philosophie, Festgabe zum 60. Geburtstag Cl. Bäumkers, gewidmet von seinen Schülern und Freunden ... . Beiträge zur Geschichte d. Philos. d. Mittelalters ..., Supplementbd., Münster 1913, S. 195ff.
Martigné, Prosper de, La scolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888.
Mignon, A., Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor, 2 Bde., Paris 1895.
Minges, P. P., O. F. M., Die theologischen Summen Wilhelms von Auxerre und Alexanders von Hales. In: Theol. Quartalschrift 1915, Tübingen, S. 508—529.
O. M. Cap. (sic.!), Zur Mystik des hl. Bonaventura, Franz. Studien, III, Münster 1916, S. 189 ff.
Palhoriès, F., St. Bonaventure, Paris 1913.
Palhoriès, F., La théorie de l'intelligence chez S. Bonaventure. In: Revue des sciences théologiques et philosophiques, Kain 1912, p. 469 ff.
Pesch, Chr., S. J., Das Sühneleiden des göttlichen Erlösers. In: Theol. Zeitfragen, 6. Folge, Freiburg 1916.
Portalié, E., Saint Augustin. In: Dict. de théol. cath. I, Paris 1903, col. 2268 ss.
Portalié, E., L'augustinisme. In: Dict. de théol. cath. I, Paris, 1903, col. 2501 ss.
Portalié, E., Abélard. In: Dict. de théol. cath. I, Paris 1903, col. 36 ss.
Ries, J., Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906.
Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., 1. Aufl., Bonn 1870—74.
Rivière, J., Le dogme de la redemption. Essai d'étude historique, 2. éd., Paris 1905.
Rivière, J., Le dogme de la redemption. Etude théologique, Paris 1914.
Sabatier, A., La doctrine de l'expiation et son évolution historique, Paris 1903.
Sabatier, A., Les religions d'autorité et la Religion de l'esprit, 3. éd., Paris 1904.
Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik, I—III, Freiburg 1873—87.
Scheel, O., Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk, unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung, Tübingen und Leipzig 1901.
Schneider, A., Die Erkenntnistheorie des Johann von Salisbury, Festgabe für Frh. v. Hertling ..., S. 309 ff.
Schultz, H., Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi. In: Theologische Studien und Kritiken ..., herausg. von J. Köstlin und E. Kautzsch, LXVII, Gotha 1894, S. 7 ff., 245 ff., 554 ff.
Schwane, J., Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg 1882.
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Aufl., Erlangen und Leipzig 1895 und 1898; III, 2. u. 3. Aufl., Leipzig 1913.
Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, historisch kritisch dargestellt, Paderborn 1908.
Smeets, E., Saint Bonaventure. In: Dict. de théol. cath. II, Paris 1905, col. 962 ss.

Tixéront, J., Histoire des dogmes, I 6. éd., II 4. éd., III 2. éd., Paris 1909 et 1912.
Überweg, Fr., Grundriß der Geschichte der Philos., II. Teil, Die mittlere od. die patristische und scholastische Zeit, 10. Aufl., herausg. von Matth. Baumgartner, Berlin 1915.
Vacandard, E. Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux, Paris 1895, deutsch von M. Sierp, Mainz 1897/98.
Vacandard, E., Saint Bernard. In: Dict. de théol. cath. II, Paris 1905, col. 746 ss.
Vacant, A., Alexander de Halès. In: Dict. de théol cath. I, Paris 1903, col. 772 ss.
Wagner, Fr., Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura. In: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, herausg. v. E. Commer, XXVII, Paderborn 1912/13, S. 58 ff.
Werner, K., Die Psychologie und Erkenntnistheorie des Johannes Bonaventura, Wien 1876.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus, Bd. II, 2. Aufl., Braunschweig 1907.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 6. Aufl., Tübingen 1912.
Wulf, M. de, Histoire de la philosophie médiévale, 4. éd., Louvain et Paris 1912. Deutsche Übersetzung mit erweiterter Bibliographie von Rud. Eisler, Tübingen 1913.
Ziesché, K., Die Naturlehre Bonaventuras. In: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, XXI, Fulda 1908, S. 84 ff.

Erster Teil.

VORFRAGEN.

1. Kapitel.

Die Schriften Bonaventuras und ihr Beitrag zur Erlösungslehre.

1. Bonaventuras zahlreiche Schriften sind, mit Ausnahme einiger besonderen Ordenszwecken dienender Stücke, sämtlich für seine Erlösunglehre irgendwie von Bedeutung. Ihr Verfasser war trotz seiner philosophischen Interessen doch vor allem Theologe und hat fast nur theologische und mystisch-aszetische Werke hinterlassen. So sind bei der zentralen Stellung der Soteriologie im theologischen Lehrsystem in ihnen allen Beiträge für dieses Lehrstück enthalten. Zudem war für Bonaventura der Zweck der Theologie neben dem theoretischen auch ein praktischer: „ut boni fiamus“[1]. Damit trat naturgemäß der Teil der Dogmatik, der am tiefsten in das praktische Leben eingreift, die Lehre von Christus und dessen Werk, ganz in den Mittelpunkt seines Denkens. Die meisten Schriften beschäftigen sich infolgedessen sehr oft mit dem soteriologischen Problem. Aber auch wenn dies nicht in besonderer Weise der Fall ist, wie z. B. in den Ordensschriften, treten doch überall Gedanken aus dem Umkreis des Erlösungsdogmas auf: in Beispielen, Begründungen und an den Stellen, wo nach Erledigung einer Frage oder eines Abschnittes Bonaventuras Denken wie von selbst in sein gewohntes Zentrum zurückkehrt und die Erörterung mit einigen Sätzen über Person und Werk des Erlösers ausklingen läßt.

---

[1] E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, an der Hand der bisher ungedruckten „Defensa Doctrinae D. Thomae“ des Hervaeus Natalis .... Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. ... XI, Heft 3—4, Münster 1912, S. 62. Bonaventura lehrt, „daß die Theologie weder rein praktisch, noch rein spekulativ, sondern eine Fertigkeit ist, welche beides umfaßt ....“

Deshalb wurde es notwendig, sämtliche Schriften heranzuziehen, selbst solche, deren Inhalt zunächst weit vom Gegenstand der Untersuchung abliegt. Tatsächlich finden sich manchmal gerade in ihnen eigenartige Wendungen des Erlösungsgedankens.

Es darf als ein allgemein begangener Fehler der Arbeiten über Bonaventuras Erlösungslehre gelten, daß nur seine systematischen Schriften, also Sentenzenkommentar und Breviloquium, allenfalls noch das „Itinerarium mentis in Deum" zur Untersuchung herangezogen wurden. Selbst eine Arbeit von katholischer Seite, wie die von Rivière[1], beschränkt sich für die Darstellung der Erlösungslehre auf den Sentenzenkommentar, und daraus erklärt sich auch ihr mageres und schiefes Ergebnis[2]. Bonaventuras Erlösungslehre ist viel reicher, als sie in den bisherigen Darstellungen erscheint. Er ist kein eigenwilliger Denker, sondern nimmt die Tradition mit Ehrfurcht auf und verarbeitet sie. Die verschiedenen Gedankenreihen der Überlieferung fügen sich ihm zu einem Ganzen zusammen, in dem alle bis dahin gewonnenen Ergebnisse in vielfältigen Abwandelungen enthalten sind und von seiner milden Geistesrichtung ihren besonderen Charakter empfangen. Dazu kommt eine große spekulative Kraft und religiöse Innigkeit. Von all dem findet sich im Sentenzenkommentar nicht allzuviel. Er ist ein Handbuch für die offizielle Vorlesung. Auch im Breviloquium hält noch der didaktische Zweck den Verfasser zurück. Erst in seinen „freien" Schriften, den dogmatischen und mystisch-aszetischen Opuscula, bricht der wahre Geist des doctor seraphicus (oder, wie man ihn im ersten Jahrhundert nach seinem Tode nannte, des doctor devotus) mit Kraft hervor. Und war der Leser auch auf großen religiösen Reichtum gefaßt, so wird er in ihnen durch eine Weite der Spekulation überrascht, die zeigt, wie sehr Bonaventura seinem großen Lehrer Augustinus innerlich verwandt war.

---

[1] J. Rivière, Le dogme de la Redemption ..., Paris 1905, 360—64.

[2] Das gleiche gilt für die Darstellung J. Schwanes, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, Freiburg i. B. 1882, 312 f., der überhaupt nur das Sentenzenwerk und Bonaventura nur als einen Vertreter der Genugtuungslehre nennt. F. Chr. Baur, Die christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung ..., Tübingen 1838, 228 ff., kennt bloß den Kommentar und faßt Bonaventuras Lehre nur als Verarbeitung der Genugtuungstheorie Anselms auf. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. 2. u. 3. Aufl. III. Leipzig 1913, S. 333 ff.; 393 ff., verwertet nur Sent., Brevil. u. Itin. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. 4. Aufl. III. Tübingen 1910, ähnlich.

2. Nach ihrem Beitrag zur Erlösungslehre lassen sich die Schriften in sechs Gruppen teilen[1].

I. Der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (T. I—IV der Ausgabe von Quaracchi) steht für sich. Er bildet den Niederschlag von Bonaventuras Vorlesungen über das Sentenzenbuch und wurde zwischen 1245 und 1256 abgefaßt.

Im dritten Buch[2], d. 1—22, „De Incarnatione et humani generis Reparatione", erörtert er in: d. 1—14 Möglichkeit und Angemessenheit der Inkarnation, die Heiligung Marias, die Fragen „de decimatione", „de carnis Christi traductione", „de perfectione corporis Dominici", weiter Christi Empfängnis, Gottheit, Menschheit, Person, Geburt, Christi Anbetungswürdigkeit, das Verhältnis der beiden Naturen zum Vater, seine Sohnschaft und Prädestination, das Verhältnis seiner menschlichen Natur zum Menschengeschlecht, Christi Gnadenausstattung und Wissen; d. 15—17 Christi Leidensfähigkeit und tatsächliches Leiden, seinen Willen und sein Gebet; d. 18—20 Christi Verdienst, die Wirksamkeit seines Leidens, die Person des Erlösers und Mittlers, die Angemessenheit der Erlösung durch das Leiden Christi und die Satisfaktionslehre; d. 21 Christi Tod und dessen Bedeutung für die hypostatische Union; d. 22 den Abstieg zur Vorhölle, die Auferstehung und Himmelfahrt.

Der Kommentar enthält ein durch Vorlage, Zweck und Herkommen gebundenes System der Erlösungslehre, welches, freilich in eigener Verarbeitung, den überkommenen Schulbestand an Fragen, Lösungen und Begriffen bietet.

II. Dogmatische Schriften selbständiger Art.

1. Das „Breviloquium" (V 201 sqq), eine kurze Darstellung des theologischen Systems, vor 1257 verfaßt[3]. Im vierten Teil wird „breviter" in zehn Kapiteln von den Motiven der Inkarnation, von ihr selbst, von Christi Person und Werk gehandelt.

---

[1] Diese Ordnung bedeutet keine scharfe Scheidung. Manche Schriften stehen zwischen der einen und anderen Gruppe, manche gehören zweien zugleich an. Es soll nur eine brauchbare Gliederung zur Übersicht über das ganze Material gewonnen werden.

[2] Die von der Erlösungslehre vorausgesetzte Lehre von der Schöpfung und Ausstattung des Menschen, von Gnade, Sünde und Sündenfolgen ist in Buch II d. 16—36 enthalten, die von der Genugtuung im allgemeinen in Buch IV d. 15.

[3] Editorum Diss. de Scriptis seraph. Doct. § II (X 11 a).

Inhaltlich geht das Breviloquium über den Sentenzenkommentar nicht wesentlich hinaus, nähert sich aber dem Geist und der spekulativen Tendenz nach der folgenden Gruppe.

2. Die „Quaestiones disputatae de Mysterio SS. Trinitatis" (V 45 sqq), acht Quästionen, erörtern die Vereinbarkeit der Dreipersönlichkeit Gottes mit den verschiedenen Eigenschaften seiner Natur. Sie enthalten manche Bemerkung über den Sohn und sein Verhältnis zur hl. Dreieinigkeit mit Bezug auf die Erlösung.
3. Der erste der „Sermones selecti", „Sermo de triplici testimonio sanctissimae Trinitatis" (V 535 sqq) ist eine kurze Skizze über das trinitarische Selbstzeugnis und gehört noch in diese Gruppe.

III. Die spekulativen Opuscula. Es sind die Schriften, die am stärksten unter dem Einfluß neuplatonischer Ideen, des hl. Augustinus und des Pseudoareopagiten, stehen.

1. Die sieben „Quaestiones disputatae de scientia Christi" (V 3 sqq) erörtern das Wissen Christi. In ihnen ist die 1883 erstedierte Quaestio disputata de cognitionis humanae suprema ratione enthalten[1]. Besonders wichtig für die Erlösungslehre ist q. 4. Darin wird auf Grund eines großen augustinischen Gedankenmaterials die Lehre vom lumen mentis, der Erkenntnis im Lichte Gottes, behandelt. Diese Lehre durchdringt Bonaventuras ganze Spekulation und ist für das Verständnis auch seiner Erlösungslehre wichtig.
2. Das „Itinerarium mentis in Deum" (V 295 sqq), 1259 auf dem Berg Alvernus geschrieben: „speculatio pauperis in deserto". Hier kommt Bonaventuras volle Eigenart zum Durchbruch, die Verschmelzung augustinischer Spekulation mit einem ganz persönlich-innigen Verhältnis zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten. Die Schrift schildert den Aufstieg der Seele zur Erkenntnis Gottes aus der Welt, aus der Seele selbst und aus der Kontemplation Christi. Der Gedanke des lumen mentis tritt in seiner soteriologischen Bedeutung hervor.

[1] De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Ser. Doct. Sti. Bonaventuraeetnonnullorum ipsius discipulorum.... Ad Clar. Aq. MDCCCLXXXIII.

3. Die „Reductio artium in theologiam", oder wie man die Schrift früher besser nannte, „De luminibus, sive de ortu scientiarum[1]" (V 319 sqq), stellt das lumen mentis als die Lebenskraft der natürlichen und übernatürlichen Wissenschaften dar.
4. Die „Collationes de septem donis Spiritus sancti" (V 457 sqq) sind Vorträge, die zwischen 1267 (68) und 1273[2] vor dem Pariser Klerus gehalten wurden. Im vorliegenden Text sind es „reportata", schriftliche Wiedergaben durch Zuhörer. An mehreren Stellen berühren sie die Stellung Christi als des Gnadenmittlers. Besonders in Coll. 4 („de dono scientiae"), 8 („de dono intellectus") und 9 („de dono sapientiae") wird das lumen mentis nach verschiedenen Seiten hin behandelt.
5. Die „Collationes in Hexaëmeron" (V 329 sqq), reportata von Vorträgen, die vor Professoren, Trägern des Bakkalaureats und Ordensbrüdern im Jahre 1273 zu Paris gehalten wurden, aber wegen Bonaventuras Ernennung zum Kardinal abgebrochen werden mußten. Sie stellen sein letztes Werk dar, denn er starb im folgenden Jahre. Der Titel ist irreführend, besser ist der Name, den die Editoren von Quaracchi vorschlagen[3]: „Collationes de septem visionibus sive illuminationibus". Es handelt sich nicht um eine Exegese des Sechstagewerkes, sondern um eine Theorie der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis. In keiner Schrift entfaltet sich Bonaventuras spekulative und synthetische Kraft so kühn und machtvoll wie hier. Die Collationes sind übervoll von tiefen Gedanken. Die Konstruktion des Ganzen ist freilich äußerst kompliziert, und manche Stücke sind recht dunkel. Für die Erlösungslehre nach ihrer spekulativ-mystischen Seite bieten sie reiche Ausbeute.

   Daß die „Collationes de septem donis" und „in Hexaëmeron" nur „reportata" sind, verringert zunächst ihren Quellenwert. Aber das Itinerarium, die Reductio und auch die „Quaest. disp. de scientia Christi", die in gleicher Gedankenrichtung gehen, lassen erkennen, daß jene Hörer nichts Fremdes hineingetragen haben. Es sind echt bonaventuranische Gedanken.

---

[1] Vgl. Prol. in V. tom. der Ausgabe von Quaracchi, c. V (p. XXXIII b).
[2] ib. c. VI (p. XXXVI b). — [3] ib. c. VI § 1 (p. XXXVI b).

6. Der Sermo „Christus unus magister" gehört auch noch in diese Gruppe: Serm. sel. IV (V 567 sqq).

IV. Die exegetischen Schriften. Sie zerfallen in drei Gruppen:

1. Die Exegesen zu Schulzwecken, die in die Erläuterung des Textes schulmäßige Quästionen mit Grund und Gegengrund einschieben. Solche sind:
   a) der „Commentarius in Ecclesiasten" (VI 3 sqq),
   b) der „Commentarius in librum Sapientiae" (VI 107 sqq), und
   c) der „Commentarius in Evangelium S. Joannis" (VI 239 sqq).

2. Die Exegese zu praktischen Zwecken, die trotz aller begrifflichen, oft bis ins kleinste durchgeführten Einteilung doch nur eine fortlaufende Texterklärung gibt, und zwar:
   der „Commentarius in Evangelium S. Lucae", der den ganzen VII. Band füllt.

3. Die Erklärung ausgewählter Stellen in Form von Collationes, oft nur ausführliche Dispositionen:
   Collationes in Evangelium S. Joannis (VI 535 sqq).

   Die exegetischen Schriften liefern für die Erlösungslehre (wie überhaupt für die ganze Theologie Bonaventuras) reiches Material. Besonders die soteriologische Bedeutung der einzelnen Lebensabschnitte Christi erfährt naturgemäß im Verlaufe der Schilderung mannigfache Beleuchtung. Vor allem aber tritt hier die pädagogisch-didaktische Seite von Person und Werk Christi sehr stark hervor. Die Kommentare zum Buch der Weisheit und zu Ecclesiastes enthalten nur wenig für diese Fragen.

V. Die praktischen Schriften. Sie zerfallen in:

1. moraltheologische Schriften.
   a) Die „Quaestiones disputatae de perfectione evangelica" (V 117 sqq), eine schulmäßige Erörterung der drei evangelischen Räte. Von Christus als Vorbild und Führer ist in ihnen oft die Rede.

b) Die „Collationes de decem praeceptis“ (V 507 sqq), reportata, 1267 oder 1268[1] gehalten, mit spärlichen, verstreuten Bemerkungen soteriologischer Art.

2. aszetisch-mystische Schriften. Hier steht Christus ganz im Mittelpunkt, und zwar so, wie er Bonaventura innerlich am vertrautesten war, als der persönliche Freund der Seele, als der demütige, leidende, gekreuzigte Erlöser:

a) De triplici via (VIII 3 sqq), der allmähliche Aufstieg zur Kontemplation.

b) Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, ein Gespräch von „Homo“ und „Anima“ (VIII 28 sqq). Ausgehend von Wesen und Bestimmung des Menschen, prüft der Verfasser die Nichtigkeit der Dinge, die drohende letzte Entscheidung, um sich ganz dem Himmlischen zuzuwenden.

c) Lignum vitae (VIII 68 sqq), Bonaventuras hohes Lied vom Kreuz, das an der Hand einer sequenzartigen Dichtung Christi Leiden in seinem ganzen Leben betrachtet.

d) De quinque festivitatibus pueri Jesu (VIII 88 sqq) entwickelt den Gedanken der „conceptio“ und „nativitas spiritualis“.

e) De praeparatione ad missam (VIII 99 sqq) enthält den Opfergedanken.

f) De perfectione vitae ad sorores (VIII 107 sqq) gibt einer „reverenda mater“, d. h. einer Aebtissin, ein Kompendium klösterlicher Tugendlehre. Christi Vorbild, besonders sein Leiden, wird oft berührt.

g) De regimine animae, „opusculum ad Blancham Hispaniae reginam“ (VIII 128 sqq), ein kleiner Abriß der Vollkommenheitslehre.

h) De sex alis seraphim, (VIII 131 sqq) ein Tugendspiegel für kirchliche Vorgesetzte.

i) Officium de passione Domini (VIII 152 sqq), wie sein Titel sagt, ganz vom Gedanken des Leidens Christi erfüllt.

---

[1] Prol. in V. tom. c. VI (p. XXXVI b).

k) Vitis mystica, seu tractatus de passione Domini (VIII 159 sqq) nimmt den Gedankengang des Lignum vitae wieder auf.

l) Epistola continens viginti quinque memorialia (VIII 491 sqq) gibt einem Mitbruder aszetische Merkpunkte.

m) Epistola de imitatione Christi (VIII 499 sqq) stellt einem Ordensgenossen das Vorbild des demütigen, armen, gehorsamen Christus auf.

VI. Ordensschriften.

1. Ordensschriften aszetischen Charakters.

a) Apologia pauperum contra calumniatorem (VIII 233 sqq) 1269 (oder später) im Verteidigungskampfe der Franziskaner und Dominikaner gegen die Pariser Universität geschrieben, und zwar als Erwiderung auf die Schrift eines Unbekannten: „Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum Ecclesiae". Sie führt in polemischer Weise das Thema durch, das im gleichen Kampfe die Quaest. disp. de perf. evang. in schulgerechter Form erörtert hatten. Wie dort ist Christus vor allem als Lehrer und Vorbild gefaßt.

b) Epistola de sandaliis Apostolorum, sive de eo quod Christus et Apostoli et discipuli eius incesserunt discalceati (VIII 386 sqq).

2. Schriften über die Regel, über die Ordensdisziplin und aus der amtlichen Tätigkeit. Sie enthalten verstreute Bemerkungen, besonders über Christus als Vorbild.

a) Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum (VIII 331 sqq).

b) Determinationes quaestionum circa regulam Fratrum minorum (VIII 337 sqq).

c) Quare fratres minores praedicent et confessionem audiant (VIII 375 sqq).

d) Expositio super Regulam Fratrum minorum (VIII 391 sqq).

e) Sermo super Regulam Fratrum minorum (VIII 438 sqq).

f) Constitutiones generales Narbonenses (VIII 449 sqq).

g) Epistolae officiales septem (VIII 468 sqq).
h) Regula novitiorum (VIII 475 sqq).

3. Die beiden Legenden, von ähnlicher Bedeutung wie die unter Nr. 2 genannten Schriften:
a) Legenda [major] Sancti Francisci, nach 1260 geschrieben (VIII 504 sqq).
b) Legenda minor Sancti Francisci (VIII 565 sqq).

VII. Die „Sermones".

Sie bilden einen Folioband von über 700 Seiten (den IX. der Opp. omn.) und zählen 454 Stücke von sehr verschiedener Ausführlichkeit. Manche sind ganz ausgearbeitete Predigten mit Thema und Prothema, dann wieder andere von stets abnehmendem Umfang bis zum bloßen „schema".

Der größte Anteil fällt auf die Sermones de tempore mit rund 350 Stücken, dann die de Sanctis mit rund 70, die de B.M.V. mit 27 und 5 de diversis. Bis auf 53 Serm. de temp. sind sie sämtlich reportata. Ihr Wert verringert sich naturgemäß um so mehr, je knapper die Wiedergabe ist.

In ihnen differenzieren, verbinden, vermischen sich die verschiedenen Elemente des Erlösungsgedankens in unzähligen Variationen. Vor allem tritt das Bild Christi und seines Werkes nach der praktischen Seite hervor, er ist der Inbegriff der Wahrheit und Gnade, ist der Erzieher und Erleuchter, das Vorbild, der Gnadenbringer. Besonders warm sind die persönlichen Beziehungen des Erlösten zum Erlöser geschildert.

3. Mit Ausnahme von Sent. I, II, III d. 23—40 und IV und der Sermones wurde das gesamte irgendwie bedeutsame Gedankenmaterial statistisch ausgehoben, um so eine Antwort auf die Frage nach der Häufigkeit der einzelnen Begriffe im Gesamtbilde der Erlösungslehre geben zu können. In den nicht unmittelbar auf die Christologie und Soteriologie bezüglichen Teilen des Sentenzenkommentars wurde nicht jede Einzeläußerung registriert, weil der Kommentar für Bonaventuras persönliche Auffassung nicht die Bedeutung der übrigen Schriften hat. Ebenso mußte bei den Sermones auf eine solche Gedankenstatistik verzichtet werden, weil diese Stücke einmal durch ihren Charakter als Berichte von Predigthörern nicht so genau genommen werden dürfen, wie etwa schon die reportata der wissenschaftlichen Colla-

tiones. Und dann bedingt die beherrschende Stellung der Erlösungslehre im Predigtstoff eine derartige Menge von Wiederholungen, daß bei der großen Zahl sonstiger Schriften die Anforderungen einer Zählung der Äußerungen in keinem Verhältnis zu ihrem Nutzen gestanden hätten. So wurden nur die irgendwie hervortretenden Gedankenbildungen genau berücksichtigt und im übrigen die Gesamtrichtung der Erlösungsidee in den Predigten ins Auge gefaßt.

Bei der Darstellung des Systems der Erlösungslehre Bonaventuras wurde die Frage nach deren eigener innerer geschichtlicher Entwicklung zunächst außer Acht gelassen, und die Gesamtheit der Schriften als relativ gleichartige Quellenmasse genommen. Zur Berechtigung dieses Verfahrens vgl. IV. Teil, Kap. II 2 S. 193 ff., wo die Frage jener Entwicklung besonders behandelt ist.

2. Kapitel.

Die theologischen Vorfragen zur Erlösungslehre.

1. Die Welt ist ein Werk Gottes, in der Zeit geschaffen. Das Schöpfungswerk kommt Gott dem Einen zu, wird aber in besonderer Weise dem Vater zugeschrieben. Er hat die Welt nach dem Vorbild des Sohnes geschaffen. „Es wird gesagt, daß er im Sohn geschaffen..., damit so nicht nur die Wirkungsursache, sondern auch die vorbildende Ursache bezeichnet sei[1].“ Der Gedanke, daß Gott nach dem Vorbild des Sohnes schuf, kehrt in der Spekulation Bonaventuras immer wieder und bildet eine der wichtigsten Grundlagen für die Lehre von der Mittlerschaft.

Wie die Welt hat Gott auch die Menschenseele erschaffen; „nicht aus Gottes Substanz...“[2], auch nicht aus Stoff, sondern als Geist aus Nichts[3], und zwar „zugleich mit dem Leibe..., weil die Seele mit dem Leibe als dessen natürliche Vollendung vereinigt ist“[4]. Dieser selbst wurde „aus den Elementarstoffen“[5] gebildet. Die Stellung des Menschen in der Welt ist durch seine Natur bestimmt. Er faßt die Elemente, die im Weltganzen gesondert vorhanden sind, „zur

---

[1] II. Sent. d. 1 u. dub. 2 (II 36 b): In Filio enim dicitur creasse ... ut sic notetur non tantum causa efficiens, sed etiam exemplaris.
[2] ib. d. 17 a. 1 q. 1 i. corp. (412 a).
[3] ib. q. 2 sol. 3 (415 a).
[4] ib. d. 17 a. 1 q. 3 i. corp. (417 b).
[5] ib. a. 2. q. 1 i. corp. (419 b).

Vollendung des Universums"[1] in sich zusammen. So ist er die Vollendung der Welt; in seiner Universalität ist er ihr Spiegel, „minor mundus", ihre Einheit. Dadurch ist der Mensch auch im Stande, mit der ganzen Welt in Beziehung zu treten. Denn die „menschliche Fassungskraft ist geeignet, Großes und vieles in großartiger, vielfältiger Weise aufzunehmen, gleichwie ein überaus edler Spiegel, in dem sie ... die Gesamtheit der Weltdinge abzubilden vermag"[2].

Gott ist das höchste Sein und die unendliche Güte[3]. Daraus ist der Zweck der Schöpfung abzuleiten. „Denn weil er [Gott] das erste [Sein] ist, wirkt er alles wegen seiner selbst ..."[4]. Anderseits ist er die höchste Güte. Das Wesen der Güte aber besteht in der Selbstmitteilung[5]. So hat Gott „wegen folgender ... Zwecke die Seele geschaffen: Daß sie ihn lobe, ihm diene und daß sie in ihm ihre Freude und ihren Frieden finde[6]". Diese Freude wird genauer erklärt: „... die ewige Seligkeit ist der Besitz des höchsten Gutes[7]." Also ist der Zweck der Schöpfung die Verherrlichung Gottes und die Beseligung des Menschen durch den Besitz des Schöpfers.

Nun steht aber diesem Ziel ein Hindernis entgegen. Aus dem Wesen des Schöpfers und des Geschöpfes selbst ergibt sich ein scheinbar unüberbrückbarer Abstand: „Gott und Geschöpf haben den höchsten Abstand voneinander[8]." Verherrlichung und Besitz Gottes aber setzen eine Gemeinschaft voraus. Hier setzt der Begriff der Gottebenbildlichkeit[9] des Menschen ein, der Bonaventuras ganze Theologie durchwirkt. Schon die unvernünftige Kreatur ist Gott ähnlich, „als ihrem schöpferischen Prinzip und ihm dadurch nachgebildet in ihrer Einheit, Wahrheit und Güte"[10]. Sie ist „vestigium Dei", Gottes Fußspur. Die Bestimmung der

---

[1] ib. d. 1 p. 2 a. 1 q. 2 i. corp. (42a) ... ad perfectionem universi ... .

[2] Brevil. Prol. Init. (V 202 a).

[3] Itin. c. 5 n. 2 (V 308 b) ... ipsum esse ... quod „qui est" est primum nomen Dei ... ipsum bonum ...

[4] ib. c. 5 n. 7 (V 309 b).

[5] „Bonum dicitur diffusivum sui", nach Dionys. Areop. De Cael. Hier. c. 4 § 1. So z. B. Itin. c. 6 n. 2 (V 310 b) u. o.

[6] Red. art. n. 14 (V 323 b).

[7] Brevil. p. 5 c. 1 pro th. 1 (V 252 b).

[8] I. Sent. d. 25 a. 2 q. 2 f. 1 u. ö. (I 444 a).

[9] Vgl. E. Lutz, Die Psychologie des hl. Bonaventura ... Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. VI. Heft 4—5, Münster 1909, S. 213 ff., und M. de Wulf, Histoire de la philosophie mediévale, 4. Ed., Louvain et Paris 1912, p. 378 ss.

[10] Brevil. p. 2 c. 12 (V 230 a).

Seele als einer „forma beatificabilis“ (s. u.) bewirkt über das bloße vestigium hinaus eine ganz besondere Gestaltung des menschlichen Leibes, damit er diesem Zweck in seiner Weise entspreche, „der zur Seligkeit emporstrebenden Seele angepaßt sei“[1]. Der Mensch trägt also das vestigium Dei in sich.

Darüber hinaus aber ist er Abbild Gottes, „imago Dei“. Diese Ähnlichkeit besteht nicht in einer besonders hinzukommenden Eigenschaft der Seele, sondern ihre Substantialität selbst und die Grundformen ihrer Betätigung machen sie zum Abbild der hl. Dreieinigkeit. Die Gottähnlichkeit setzt die Seele in den Stand, ihre Bestimmung zu erfüllen, deshalb ist diese von vornherein als Ebenbild Gottes erschaffen. Das Breviloquium[2] faßt die ganze Schöpfung und übernatürliche Ausstattung des Menschen unter dem Gesichtspunkt des letzten Zieles zusammen: „Da das erste Prinzip absolut selig und wohlwollend ist, teilt es aus höchstem Wohlwollen dem Geschöpf seine Seligkeit mit, und zwar nicht nur dem geistigen, ihm zunächststehenden, sondern auch dem körperlichen, fernerstehenden .... Daher schuf es nicht nur den reinen Geist, den Engel, als der Beseligung fähig, sondern auch den [mit dem Körper] vereinigten Geist, d. h. den Menschen. So ist die Seele ein der Beseligung fähiges Wesen (forma beatificabilis). Weil es aber nur dann ehrenvoll ist, zum Lohn der Seligkeit zu gelangen, wenn es durch Verdienst geschieht; weil des weiteren nur dann ein Verdienst möglich ist, wenn eine selbstgewollte freie Handlung vorliegt, deshalb mußte der vernünftigen Seele durch Beseitigung alles Zwanges der freie Wille gegeben werden .... In Gedächtnis, Verstand und Wille der forma beatificabilis ist ihre Fähigkeit begründet, Gott zu besitzen[3]. Durch diese Einheit des Wesens und Dreiheit der Kräfte[4] ist sie ein Ebenbild der hl. Dreieinigkeit. Es war darum erforderlich, daß die Seele Gott und alles erkenne und eben dadurch mit dem Ebenbild Gottes ausgezeichnet sei.“ Ebenso wird aus dem Zweck der Beseligung die Notwendigkeit abgeleitet, daß die Seele unsterblich sei,

[1] i b. c. 10 (228 b).

[2] c. 9 (226 b).

[3] „... quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem.“ Nach anderen Stellen anders: mens, notitia, amor, M. Trin. q. 1 a. 1 f. 4 (V 45 b); aequalitas, consubstantialitas, inseparabilitas; i b. q. 1 a. 2 Concl. (55 a).

[4] An anderen Stellen wird auseinandergesetzt, wie des näheren die Tätigkeitsweise und die wechselseitige Beziehung der Seelenkräfte ein Ebenbild des trinitarischen Prozesses sind.

nicht aus Gott gebildet, auch nicht körperlich gezeugt, sondern geschaffen. „So ergibt sich, wie es das Endziel der Beseligung notwendigerweise fordert, daß die Seele durch die vorgenannte Ausstattung (conditiones) auf die ewige Beseligung hingeordnet sei."

Als Ebenbild Gottes ist der Mensch, genauer die Seele, fähig, Gott durch Erkenntnis und Liebe zu besitzen[1] und ihm durch die freie Handlung zu dienen. Das kann schon in natürlicher Weise geschehen, allein es genügt so den Absichten Gottes noch nicht. Der wahre Besitz und der wahre Dienst Gottes stellen Anforderungen, die über die natürlichen Kräfte hinausgehen. „Die ewige Seligkeit besteht im Besitz des höchsten Gutes, und das ist Gott, das Gut, das in unendlicher Weise allen Wert übersteigt, den menschliche Bemühungen haben können[2] ...." So ist niemand aus sich würdig, zu seinem höchsten Gut zu gelangen, da dieses über alle Grenzen der Natur hinausliegt, wenn „Gott sich nicht herabläßt und die Seele über sich selbst hinaushebt". Damit tritt zur natürlichen Ausstattung des Menschen die übernatürliche, die Gnade. Sie ist eine wirkliche, geschaffene, von Gott eingegossene Gabe („influentia"), die die Seele nach Substanz und Kräften erfaßt[3]. Sie macht das Geschöpf fähig, Gott die höchste Ehre zu erweisen, die darin besteht, auf ihn als den letzten Urheber und das Ziel von allem alles zu beziehen, und zwar mit einer ganz aus Gott selbst stammenden Kraft[4]; anderseits erhebt sie das Geschöpf in einer über die natürlichen Fähigkeiten hinausgehenden Weise zu Gott, macht es heilig, schön, gerecht, ihm wohlgefällig, setzt es in den Stand, mit ihm vereinigt zu sein und ihn zu besitzen[5].

Diese größere Annäherung an Gott kommt im Begriff der Gottebenbildlichkeit, „similitudo" zum Ausdruck, der dritten Stufe der Gottähnlichkeit. Und zwar bezieht sich diese wie die imago (Gottabbildlichkeit) sowohl auf die Einheit der Seelensubstanz wie die Vielheit der Kräfte. „Denn

---

[1] Praep. ad miss. c. 1 § 3 n. 12 (VIII 103b): ... capax et particeps bonitatis Dei ... .

[2] Brevil. p. 5 c. 1 pro th. 1 (V 252 b): Gott ist „... bonum excellens improportionabiliter omnem humani obsequii dignitatem ...".

[3] II. Sent. d. 26 a. u. q. 5 i. corp. (II 643 a).

[4] i b. d. 29 a. 1 q. 1 i. corp. (696 a) ... per munus additum naturalibus, ut ex hoc homo Deo magis gratus existeret et totius salutis suae opus Deo attribueret.

[5] i b. d. 26 a. u. q. 2 fundd. und i. corp. (II 634 und 635 a) und d. 29 a. 1 q. 1 i. corp. (695 b und 696 a).

es besteht das Ebenbild ... in den drei göttlichen Tugenden und der Einheit der Gnade“[1]. Während aber die imago bloß eine „configuratio“, ein Ordnungsabbild der hl. Dreieinigkeit in ihrer Einheit der Natur und Dreiheit der Personen durch die Einheit der Substanz und Dreiheit der Kräfte ist, „ist die similitudo eine Übereinstimmung, die ihren Ursprung in der Qualität hat“[2]; und diese mitgeteilte Beschaffenheit ist die Gnade. Durch diese Gabe, „donum infusum“, ist die Seele „nach dem Maß ihrer Fähigkeit jener edlen Eigenschaften mächtig und teilhaftig, die in Gott als ihrem quellhaften Ursprung sind“[3]. Sie ist „deiformis“[4], gottförmig, genauer, sie ist durch das „ungeschaffene Wort zum Gnadenstand informiert“[5], denn die Gnade ist eine „Einflößung der ungeschaffenen Weisheit, die die Seele wie durch ein informierendes Licht gottförmig macht und in den Stand setzt, das Licht der ungeschaffenen Weisheit zu schauen“[6]. Die Gottförmigkeit aber (die freilich erst im „status gloriae“ vollendet wird)[7], „die die Seele nach allen Seiten ihrer Fähigkeit Gott ähnlich macht, läßt sie über sich selbst hinaus in das unendliche Gut eindringen und dadurch zur endgültigen Vollkommenheit gelangen“[8], zur Vollendung ihrer Bestimmung.

In den dargestellten Ausführungen gibt Bonaventura die traditionellen Gedanken wieder, wie sie bereits Alexander von Hales[9], Hugo von St. Victor[10] und Augustinus entwickelt hatten[11].

---

[1] III. Sent. d. 27 a. 1 q. 1 i. corp. (III 592 a).

[2] II. Sent. d. 16 a. 2 q. 3 i. corp. (II 405) ... imago ... [dicit] convenientiam in distinctione figurali ... similitudo dicit convenientiam, quae ortum habet a qualitate; et qualitas, in qua anima similatur Deo, haec est gratia ... .

[3] Serm. 4 de Dom. 2 Adv. 1 (IX 50 a).

[4] Brevil. p. 2 c. 12 (V 230 b).

[5] Don. Spir. C. 1 5 (V 458 a) ... ita propinquum creavit illum [hominem] sibi, ut per Verbum increatum informabilis esset homo ad gratiam.

[6] Scient. Chr. q. 5 sol. 8 (V 30 b). Bereits in der Fassung der Gnadenlehre ist der Gedanke des lumen mentis enthalten, der für Bonaventuras Spekulation grundlegend ist.

[7] ib. q. 4 i. corp. (24 a).

[8] ib. q. 6 sol. 17 u. 18 (37) ... facit eam excedere in bonum infinitum ac per hoc dat ei perfectionem et statum.

[9] S. th. II. q. 96 m. 1 (f. 183 v. b).

[10] Vgl. De sacramentis, l. 1 p. 3 c. 21 u. 28; p. 6 c. 2 (P. L. 176 Col. 225 u. 230, 264).

[11] Trin. XIV. c. 8 n. 11 (P. L. 42 col. 1044) Eo quippe ipso [anima] imago eius est, quo eius capax est eiusque particeps esse potest. Zit. II Sent. d. 16 a. 1 q. 1 i. c. (II 395 a.) u. ö.

2. Die Verfassung des Menschen im Urstand bestimmt das Breviloquium:[1] „Vor dem Fall war die Natur des Menschen in vollkommenem Zustand, mit der göttlichen Gnade bekleidet." Der Mensch besaß die „rectitudo naturae", nämlich die „Geradheit des sittlichen Urteils und das Gewissen, das ihm mit Sicherheit das Rechte zeigte". Er war frei von böser Neigung, dem Guten zugewandt, war „gut und damit unschuldig und gerecht"[2].

Zu der Natur kam die Gnade. Zur natürlichen Güte des Willens kam die übernatürliche, d. h. „die Liebe, die das Herz befähigt, Gott über alles, und den Nächsten wie sich selbst zu lieben"[3]. Zur natürlichen Kraft des Erkennens, d. h. einer klaren, von keiner Sündenverwirrung getrübten Sinnen- und Verstandeserkenntnis („oculus carnis" und „rationis"), durch die der Mensch schaute, „was in der Welt und der Seele war", kam die Anschauung Gottes („oculus contemplationis"), „durch die er Gott schaute, und was in Gott war[4]", d. h. die ewigen Ideen, die „ars aeterna" im Verbum. So war „der Stand der Unschuld etwas Mittleres zwischen dem Stand der ewigen Herrlichkeit und dem Stand des Elendes. Denn dort wird Gott unmittelbar in seiner Majestät und seiner Substanz geschaut, ohne alle Dunkelheit; im Stand der gefallenen Natur durch Vermittlung eines verdunkelten Spiegels und im Rätsel, ... aber im Stand der Unschuld wurde er durch die Vermittlung eines klaren Spiegels und ohne alle Dunkelheit geschaut"[5]. Auf der Gnade beruhte endlich die übernatürliche Gerechtigkeit, Gottwohlgefälligkeit und Verdienstfähigkeit des Menschen[6].

„Der Leib ... war der Seele unterworfen, ... gehorchte ihr ohne alle Auflehnung ... ohne alle Neigung böser Lust"[7]. Er war von Krankheit, Schmerz und Verfall frei und vor

---

[1] p. 2 c. 11 (V 230 a). Et sic ante lapsum homo perfecta habuit naturalia, supervestita nihilominus divina gratia.

[2] ib. c. 10 (228 b). — [3] ib. c. 11 (229 b).

[4] ib. c. 12 (230 b) ... oculum carnis, quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo ... oculum contemplationis, quo videret Deum et ea quae sunt in Deo .... Gedanke und Wort lehnt sich eng an Hugo von St. Victor an: De sacramentis l. 1. p. 10. c. 2. (P. L. 176 col. 328 sq).

[5] Serm. 1. in Dom. 12 p. P. 1 (IX 399 a) ... in statu gloriae videtur Deus immediate ..., in statu vero miseriae mediante speculo obscuro in aenigmate ..., sed in statu innocentiae ... mediante speculo claro ... .

[6] II. Sent. d. 29 a. 1 q. 1 i. corp. (II 695 b, 696 a).

[7] Brevil. p. 2 c. 10 (V. 228 b).

dem Tode bewahrt, und zwar durch die vollkommene Herrschaft der Seele über ihn, durch den Genuß der Frucht vom Lebensbaum und durch die besondere schützende Wirkung der göttlichen Vorsehung. So ist der Mensch „das Edelste", ein Geschöpf von höchster Würde, höchster Schönheit und höchstem Adel[1].

3. Der Urstand ist trotz seiner Vortrefflichkeit nur etwas Vorübergehendes, die Vorbereitung auf den endgültigen „status gloriae". Dieser konnte aber nur auf Verdienst hin verliehen, d. h. durch ein moralisch gutes Leben erworben werden[2]. Das Wesen der Sittlichkeit liegt in der Hingabe an das höchste Gut, die im Gehorsam gegen den Willen Gottes zum Ausdruck kommt. „Durch keine andere Art konnte das versprochene Gut besser verdient werden als durch reinen Gehorsam." „Nun ist der Gehorsam dann rein, wenn das Gebot bloß aus sich selbst, nicht aus irgendeiner anderen Ursache verpflichtet; dann wird es ein Gebot der Zucht („praeceptum disciplinae") genannt[3]." So wurde dem Menschen, „um ihm den Weg zu zeigen, wie er durch freiwilligen Gehorsam die Krone erwerben könne", das Verbot gegeben, von der Frucht des Baumes zu essen.

„Weil das Geschöpf aus Nichts geschaffen war ..., konnte es fallen[4]; der innere Antrieb dazu fehlte aber. Dieser kam vom Teufel. Weil Gott „in der Regierung des Geschaffenen ganz gerecht ist"[5], deshalb „lenkt er die Dinge ... so, daß er sie nach der ihnen eigenen Wirkungsweise tätig sein läßt"[6]. „So mußte Gott zulassen, daß der Mensch von demjenigen, der dazu das Wissen, Können und Wollen hatte, versucht wurde." Das traf beim Teufel zu. Der Mensch fiel, indem er sich mit seiner geistigen und sinnlichen Natur von Gott ab und dem verbotenen Gute zuwandte.

Das Wesen der Sünde bestimmt Bonaventura im Anschluß an augustinische Gedanken in folgender Weise[7]: Das Geschöpf sollte „in Abhängigkeit von Gott, gemäß dem

---

[1] ib.; de tr. via c. 3 § 3 n. 4 (VIII 13 b); Solil. c. 1 § 2 n. 4 (VIII 31 a) ... singularis decor tuus et ultra ceteros admirandus ... .

[2] cf. Brevil. p. 2 c. 9 (V227 a).

[3] ib. c. 11 (229 b).

[4] ib. p. 3 c. 1 (V 231 a) ... quia de nihilo fuit ... potuit deficere ... .

[5] ib. c. 2 (V 232 a).

[6] Ein augustinischer Gedanke: Vgl. Civ. Dei VII c. 30 (C. Scr. 40 I S. 346). Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsos proprios exercere et agere motus sinat. Zit. Brevil. p. 3 c. 2 (V 232 a) und Serm. sel. 1 (V 552 a).

[7] Brevil. p. 3 c. 1 (V 231).

göttlichen Willen und zu Gottes Ehren handeln; statt dessen fiel es ab und handelte um seiner selbst willen". So ruht die Sünde im freien Willen und bedeutet eine Abwendung vom höchsten, eine Zuwendung an ein endliches Gut. In der weiteren Erörterung der Sünde und ihrer Folgen treten jene beiden polar zueinander gestellten Gedankenreihen hervor, die die ganze Erlösungslehre Bonaventuras bestimmen: die moralisch-rechtliche und die physisch-mystische Auffassung aller Beziehungen des Geschöpfes zu Gott[1].

Die Sünde ist einerseits der Ungehorsam des freien Willens gegen Gottes Gebot. Er ist verwerflich, weil es sich dabei um ein sittliches Gut handelt; vor allem aber deswegen, weil es der allerhöchste Gesetzgeber ist, der das Gebot aufgestellt hat. So betont Bonaventura, daß das erste Gebot, an dem sich das Schicksal der Menschen entschied, ein reines Disziplinargebot war. Damit tritt als das Wesentliche des sittlichen Verhältnisses der verpflichtende Wille Gottes und der gehorchende Wille des Menschen scharf hervor: „mera oboedientia"[2]. Die Sünde ist also die Verneinung der Autorität des höchsten Gesetzgebers; in ihr entzieht sich der Mensch der Oberhoheit des Schöpfers[3]; sie ist der Wille, zu tun oder zu behalten, was die Gerechtigkeit verbietet[4]; ist eine Übertretung des Gebotes Gottes[5]; heißt, Gott nicht geben, was ihm geschuldet ist[6]; in der Sünde nimmt der Mensch Gott die Herrschaft über die Seele[7]; verweigert ihm die schuldige Ehre[8]; beleidigt ihn[9]; entehrt ihn[10]; will ihm seine Würde

[1] Genau genommen setzt diese Differenzierung schon in systematisch viel früheren Begriffen ein. Es würde aber zu weit führen, mit der Untersuchung schon bei ihnen zu beginnen.

[2] ib. p. 2 c. 11 (V 229 b).

[3] Comm. Luc. c. 15 n. 23 (VII 390 a) ... usurpat quod Dei est ... .

[4] II. Sent. d. 35 dub. 2 (II 836 b) ... voluntas ... retinendi ... quod iustitia vetat ... . Augustinisch: De duab. anim. c. 11. n. 15 (C. Scr. 25. S. 70).

[5] ib. dub. 4 (837 b).

[6] ib. d. 24 p. 1 a. 1 q. 1 f. 3 (555 a) ... non reddere, quod [Creatori] debet ... .

[7] Serm. 6 Dom. 22 p. P. (IX 446 b). Deus privatur animae dominio ... .

[8] Reg. Nov. c. 2 n. 3 (VIII 477 b) ... nec ... ipsum Deum honorasti tanquam creatura creatorem suum ... .

[9] Ep. memor. (VIII 493 b); Don. Spir. S. I 14 (V 460 a); Brevil. p. 5 c. 3 (V 255 a).

[10] M. Trin. q. 1 a. 2 sol. opp. coroll. 3 (V 58 b) ...inhonorat maiestatem aeternam ... .

rauben; mit einem Wort: Die Sünde ist das „crimen laesae maiestatis“[1].

Die Sünde ist also etwas, was in der sittlichen Ordnung nicht sein soll. Dieser Ordnung gehört auch die Folge der Sünde an, sie ist Strafe. Was auf die Sünde folgt, ist, so betrachtet, nicht eine unmittelbare Konsequenz aus dem physischen Tatinhalt, sondern geht auf eine positive Verfügung des gleichen Willens zurück, der das Gesetz gab. Die Folge der Sünde resultiert nicht aus einer im Wesen der Tat liegenden physischen, sondern aus der moralischen Notwendigkeit, nämlich der der Gerechtigkeit, wie sie in der positiven Strafverfügung des Richters zum Ausdruck kommt. Und da es sich um ein crimen laesae maiestatis handelte, „mußte die Strafe die schwerste sein“[2].

Die Sünde bietet der Betrachtung aber noch eine andere Seite dar. Sie ist auch ein die Grundordnung des Seins und Lebens störender Vorgang[3]. Abgesehen davon, daß sie wider die ideelle Ordnung des Gebotes, des Sittlichen, gerichtet ist, richtet sie sich auch auflösend gegen die physische Ordnung, die Ordnung des Wirklichen. So ist sie eine Selbstzerrüttung des Sünders[4]; ein Heraustreten aus der rechten Ordnung[5]; eine Entstellung[6]; eine Verschlechterung (depravatio) und Verderbtheit des Willens (corruptio)[7]; sie ist „etwas, das Regel, Schönheit und Ordnung zugrunde richtet“[8]; bewirkt eine „Unordnung in den Seelenkräften“[9]; nimmt der Seele ihre Schönheit[10]; befleckt die Seele[11]; der Wille verletzt sich, weil er aus der rechten Ordnung kommt und sich ihrer beraubt[12]; die Sünde ist eine Entstellung, die im Gegensatz zu Schönheit

---

[1] Hex. VII 10 (V 367 a) ... cum enim morbus fuerit ex crimine laesae maiestatis, punitio debuit esse gravissima.

[2] ib.

[3] Vgl. G. Israël, Die Tugendlehre Bonaventuras, Berlin 1914, S. 69.

[4] IV. Sent. d. 46 a. 1 q. 2 f. 3 (IV 959 a) ... peccator ... se deordinat ... .

[5] II. Sent. d. 42 a. 1 q. 1 i. corp. (II 961 a) ... peccatum ... dicit deordinationem.

[6] ib. sol. 3 (961 b). Deformitas ... peccandi ... .

[7] III. Sent. d. 20 a. u. q. 4 i. corp. (III 425 b).

[8] Brevil. p. 3 c. 1 (V 231 a).

[9] II. Sent. d. 51 a. 2 q. 2 i. corp. (II 952 b).

[10] ib. d. 35 a. 1 q. 1 i. corp. (822 b) ... [amissio] ... pulchritudinis.

[11] IV. Sent. d. 14 p. 1 a. 1 i. corp. (IV 319 a) ... est macula animam deformans ... .

[12] II. Sent. d. 35 a. 1 q. 1 sol. 3 (II 823 b) ... se laedit ... pro eo quod ... recto ordine se privat ... .

und Anmut steht[1]; sie macht die Seele häßlich[2]; ist selbst ein „foetor animae“[3]; eine Krankheit, eine Schwächung[4]; eine Verwundung[5]; Altersschwäche, Tod[6]. Ja, nach dem stärksten Ausdruck in dieser Richtung bedeutet die Sünde ein Streben ins Nichts („tendere ad non-esse“)[7]; sie ist „eine Tötung der Gnade ..., gewissermaßen eine Vernichtung mit Rücksicht auf das Sein des Guten und des Gnadenlebens“[8]. Die Seele wird durch die Sünde „ein Nichts“; nicht so, daß ihr jedes Sein genommen würde, wohl aber das geordnete und vollständige Sein. Das bedeutet keine Zerstörung der Substanz, wohl aber ihrer Ordnung, und zwar ihrer inneren, realen Ordnung. Die Ausdrücke zeigen, wie nachdrücklich Bonaventura neben der moralisch-ideellen Seite der Sünde die physische hervorhebt. Während in der ersten Hinsicht die Folge der Sünde als Strafe auf einer positiven Verfügung des Richters beruht, ist die Folge hier im sündhaften physischen Akt wenigstens potentiell schon enthalten, ist nichts als seine innere Auswirkung.

Diese beiden Gedankenreihen bestimmen auch die Auffassung des Erlösungswerkes selbst; genauer: die gleiche Differenzierung, die sich in den Gedanken von Sünde und Strafe zeigte, bestimmt auch den der Erlösung und läßt an ihm verschiedene Seiten hervortreten: Nach der ersten Reihe liegt der Schwerpunkt der Sünde in der Beleidigung Gottes, in der Störung der moralischen Ordnung und in der falschen Richtung des Willens. Die Sündenfolgen sind positive Strafe. So wird die Erlösung vor allem in einer Genugtuung an Gott und damit in der Herstellung der moralischen Ordnung der Gerechtigkeit bestehen; weiter in Belehrung und Beispiel, wodurch der Wille wieder auf den rechten Weg gebracht wird. Auf die Sühne folgt dann die Aufhebung der Strafe. Vom anderen Gesichtspunkt aus liegt der Schwerpunkt der Sünde in der inneren Zerrüttung der Seele; damit ist die

---

[1] i b. a. 2 q. 2 sol. 4 (832 a b) ... deformitas opposita pulchritudini ....

[2] IV. Sent. d. 21 p. 1 a. 1 q. 1 i. corp. (IV 547 b) ... peccatum, eo ipso quod peccatum est, aliquo modo animam foedat.

[3] i b. d. 18 dub. 1 (482 a).

[4] II. Sent. d. 28 a. 1 q. 1 i. corp. (II 676 a) ... natura infirmatur....

[5] III. Sent. d. 34 p. 1 a. 1 q. 1 i. corp. (III 736 b).

[6] IV. Sent. d. 17 p. 1 dub. 4 (IV 433 b) ... omne peccatum dicitur ... mors ....

[7] I. Sent. d. 46 dub. 7 (I 836 a).

[8] Brevil. p. 5 c. 3 (V 255 a) ... quasi annihilatio in esse moris et vitae gratuitae.

Erlösung vor allem Heilung, Neuschaffung („recreatio"), Lebensmitteilung durch die Vereinigung mit dem Gottmenschen. Mit dieser Lebenserneuerung und -ordnung ist dann auch die Strafe selbst aufgehoben. Letztere ist die physisch-mystische, erstere die moralisch-rechtliche Seite der Erlösung.

Die beiden Gedankenreihen stehen nicht in einem Widerspruch zueinander, sondern geben die tatsächliche Wirklichkeit wieder, in der die gleiche Seele der Ordnung des Seins und zugleich der des Sollens angehört, und in der die Gesetze des Sollens im letzten Grunde identisch sind mit den Gesetzen des Seins[1].

Bei Bonaventura sind die Reihen nicht bewußt geschieden. Sie gehen oft ineinander über. Schon im Begriffe des „malum" als „Böses" und als „Übel" liegen beide nebeneinander[2]. Jedoch ist unter dem Einfluß neupla-

[1] Das Phänomen einer derartigen Gliederung des Gedankens läßt sich, wie oben bemerkt, auch in den übrigen theologischen Begriffen aufzeigen, angefangen vom Gottesbegriff und der Theorie der trinitarischen Prozessionen bis zur Formulierung des status gloriae. Anderwärts hat Verf. das gleiche für rein philosophische Gedanken nachgewiesen, so z. B. für den Begriff der Gemeinschaft, der Autorität, des Gehorsams und der Freiheit, für das natürliche Verhältnis zu Gott und für eine Reihe psychologischer Beziehungen. Vgl. „Vom Geist der Liturgie" (Bdch. 1 der Sammlung „Ecclesia orans", herausg. v. Abt Ildefons Herwegen), 4. u. 5. Aufl., Freiburg 1920; „Zum Begriff der Ehre Gottes", Philos. Jahrb. d. Görresgesellschaft, 1918, Heft 4, S. 321 ff.; Die Bedeutung des Trinitätsdogmas für die sozialen Beziehungen, Theol. u. Glaube, 1916, Heft 4, S. 400 ff.; „Zum Begriff des Befehls und des Gehorsams", Pharus 1916, Heft 10, S. 834 ff.; „Zum Begriff der sittlichen Freiheit". Ebenda, S. 977 ff. u. a. So öffnet sich die Einsicht in ein Gesetz logischer „Morphologie", das auf tiefere logische, psychologische und metaphysische Probleme zurückweist und in anderem Zusammenhang erörtert werden soll. —

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, muß gleich bemerkt werden, daß diese Theorie mit einer rationalen Deduktion des Glaubensmysteriums auch nicht das geringste zu tun hat. Es handelt sich nicht darum, das Geheimnis natürlich zu konstruieren, sondern nur um die Frage, ob, nachdem es einmal durch positive Offenbarung gegeben ist, seine logisch-systematische Verarbeitung einer bestimmten gedanklichen Typik gehorcht. Diese Typik tritt in der sehr vielfältigen Gedankenwelt Bonaventuras besonders klar zutage.

[2] „Malum" ist, zu tun, was man nicht darf, ist „oppositum virtutis" (II. Sent. d. 34 a. 2 q. 2 opp. 2; II 812 b). Anderseits ist es „[id, quod] nocet bono" (Brevil. p. 3 c. 10; V 239 a). Dies ist eine Scheidung, die der oben beschriebenen entspricht und sich mit der in „malum culpae" und „malum poenae" nicht deckt.

tonischer Ideen Augustins und Pseudodionysius' ein starkes Vorherrschen der physischen Gedankengruppe, besonders in den nichtsystematischen Schriften zu bemerken.

Die beiden Gedankenreihen finden eine eigentümliche Verschmelzung in einer dritten. Sie sieht Gott weniger als den obersten Gesetzgeber und Richter, auch nicht als das höchste Gut und Leben, sondern als Gemeinschaft gewährende Persönlichkeit an. Bezeichnet man die erste Reihe als die moralisch-rechtliche, die zweite als die physisch-mystische, so kann man diese die im engeren Sinne persönliche nennen. Der Begriff der Übertretung der ewigen Gesetze, das „crimen laesae maiestatis" wird zu dem eines Verlustes der Freundschaft Gottes[1], eines Betrübens Gottes. Sündigen heißt in die Irre gehen, ist eine Zerstreuung[2], ein Abirren von Gott, eine Entfremdung, Entfernung, Feindschaft. In der Erlösung kommt dann Gott und sucht die Seelen, führt die Verirrten zurück[3], versöhnt die Verfeindeten[4], stellt das Verhältnis der Liebe und Gemeinschaft wieder her, schenkt sich den Menschen[5]; der Erlöser tritt zu ihnen in jene ganz persönliche Beziehung, die mit allen Namen menschlicher Gemeinschaftsbeziehungen bezeichnet wird, er wird ihnen Bruder, Freund, Bräutigam, Tröster, Meister usw.[6].

Diese Gedankengruppe ist bei dem Doctor seraphicus stark ausgeprägt, besonders in den Schriftkommentaren, den aszetisch-mystischen und homiletischen Werken.

4. Dieselbe Auffassung der Sünde vertritt bereits Alexander[7]. Auf Grund der gleichen augustinischen Gedanken, neben denen er noch oft solche aus Dionysius anführt, entwickelt er vor allem den negativen Charakter des Übels. In der näheren Analyse des moralischen Übels treten

---

[1] cf. Brevil. p. 4 c. 1 (V 241 b): Amicitiam quoque Dei recuperare non poterat, nisi ...; II. Sent. d 29 a. 2 q. 1 sol. 5 (II 701 b).

[2] Coll. in Jo. c. 1 C. 4 n. 2 (VI 540 b); Serm. 2. Dom. 3 Adv. 1. (IX 61 a).

[3] Comm. Luc. c. 15 n. 7 sqq n. 15 sqq (VII 384 sqq; 387 sqq): Gleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme.

[4] Brevil. p. 4 c. 1 (V 242 a) ... nec amicitia reformari poterat, nisi per mediatorem amicabilissimum .... Vit. myst. c. 15 n. 2 (VIII 180 b); sehr oft in den Predigten.

[5] De tr. via c. 1 § 2 n. 13 (VIII 6 b). Dedit autem Pater nobis Filium [suum] ... Hexaëm. IX 26 (V 376 a); Serm. Vig. Nat. (IX 88 ff.).

[6] Coll. in Jo. c. 12 Annot. 51 (VI 597 b) ... venit ut amicus ... ut sponsus ...; de tr. via, l. c. ... dedit Filium suum ... in fratrem et amicum ...; Serm. 22 Dom. 1 Adv. 3 (IX 44 a); Itin. c. 4 n. 5 (V 307 b).

[7] S. th. II q. 100 de malo. (f. 199 sqq).

dann die beiden Seiten der Sünde hervor, allerdings ebenfalls ohne bewußte Scheidung. Am stärksten wird betont, daß die Sünde „corruptio modi, speciei et ordinis" sei. Wie durch die Krankheiten der Körper zerrüttet wird, so durch die Sünde die Seele[1]. Sie ist „formaliter" eine Zerstörung der moralischen Ordnung, der Gnade, der Tugend, und zieht „effective" die Zerrüttung der Natur nach sich[2]. Jedoch fehlt auch die andere Seite nicht. Alexander sagt mit Augustinus: „Die Sünde der vernünftigen Seele ist im Grunde der Wille, das zu tun, was die oberste und innerste Wahrheit verbietet[3]" und ein Frevel an der Ehre Gottes. Eingehender, als es Bonaventura im Zusammenhang der Erlösungslehre getan hat, ist dieser Begriff von Alexander behandelt S. th. III. q. 1 m. 6 a. 2[4].

In Bonaventuras Bestimmung der Sünde als Ungehorsam und Beleidigung Gottes ist naturgemäß Anselms Einfluß wirksam, der die Sünde nach dieser Seite mit aller Schärfe definiert hatte: „Wer Gott diese ihm geschuldete Ehre (d. i. des Gehorsams) nicht gibt, nimmt Gott, was ihm zukommt und entehrt Gott; und das heißt sündigen[5]." Dementsprechend formuliert Anselm auch das Wesen der Strafe: Sie tilgt die „exhonoratio", indem sie Gottes Willen anerkennt und ihn so ehrt[6], ihm das Maß der genommenen Ehre widergibt[7].

Der stärkste Einfluß in diesem ganzen Lehrstück geht von Augustinus und den durch ihn verarbeiteten neuplatonischen Gedanken aus[8]. Dahin gehört vor allem der Wesensbegriff des Bösen überhaupt

---

[1] ib. q. 103 m. 2 (f. 211 v. b).

[2] ib. q. 100 m. 8 a. 3 (f. 206 v. a). „Cum autem dicitur, malum est corruptio modi, speciei et ordinis, et hoc dupliciter potest dici, vel ut dicatur corruptio formaliter vel effective." Weiter zeigt er, daß das Böse als formeller Gegensatz nur dem „bonum voluntarium", der Ordnung der moralischen Güter gegenüberstehe, denn „malum culpae est defectio voluntaria. Defectio voluntaria autem opponitur dispositione bono voluntario. Ergo cum bonum virtutis vel gratiae sit dispositio bona voluntaria, ... malum culpae opponitur [formaliter] bono gratiae vel virtutis ... ". Faßt man das Böse aber „effective", seinen unmittelbaren Folgen nach, „secundum hunc modum ... potest idem esse malum, quod opponitur bono gratiae et bono naturae".

[3] ib. m. 5. a. 2. (f. 204 v. b).

[4] Auch Hugo von St. Victor betont stark das negative und das physische Moment im Bösen und hat bei dem hohen Ansehen, das er bei Bonaventura genoß, zweifellos in dieser Richtung eingewirkt, wenn er auch nicht ausdrücklich zitiert wird. Cf.: De sacramentis l. 1 p. 5 c. 26 (P. L. 176 Col. 257 s) ... factum est voluntati avertenti se et transgredienti mensuram, quod turpis facta est et prava et inordinata, effluens et non tenens modum et legem pulchritudinis suae.

[5] I. Cur D. h. c. 11. (P. L. 158 Col. 376): Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat; et hoc est peccare.

[6] ib. c. 14. (Col. 379).

[7] ib. c. 20 (Col. 392): ... secundum mensuram peccati oportet satisfactionem [aut poenam] esse.

[8] Vgl. E. Portalié, Saint Augustin, Dictionn. de théol. cath. I. Col. 2268 ss. bes. Col. 2325; u. folg. Artikel: „Augustinisme", Col. 2501 ss.

als einer Negation des Guten[1], den Bonaventura „mit der ganzen Scholastik" gemeinsam hat. „Das Schlechte bezeichnet nur den Mangel in einer Sache, den Umstand ..., daß sie gewisse Vollkommenheiten, die sie haben sollte, nicht hat[2]." Mit diesem Begriff beginnt Bonaventura die eingehende Erörterung des Bösen: Die erste Definition wird dem Buche vom Gottesstaat[3] entnommen und lautet also: „Sünde ist die Abwesenheit des Guten dort, wo es sein soll," oder, schärfer gefaßt, „die Abwendung vom höchsten Gut"[4]. Auch in der näheren Bestimmung der Sünde arbeitet er mit augustinischen Gedanken[5]. Vor allem ist er in der Erörterung der physischen Seite der Sünde von Augustinus abhängig. Sünde ist Unordnung, ist „die Zerstörung von Maß, Schönheit und Ordnung"[6]. Dieser Gedanke kehrt oft in Bonaventuras Schriften wieder. So an der obenerwähnten Stelle bei der Erörterung über die Natur des Bösen, dann Apol. c. 2 (V 240 a) u. ö. Sünde ist „Zerrüttung der Natur"[7], zitiert im obengenannten dubium; ist „ein Streben ins Nichts"[8], zitiert Comm. Sap. 13 (VI 130 b), Comm. Jo. 12 (421 b) u. ö. Von Augustinus beeinflußt ist Bonaventura dann aber auch wieder in der Auffassung der Sünde als eines moralischen Übels, dessen Wesen im Ungehorsam gegen Gottes Gebot, in der Ungerechtigkeit besteht. Die Sünde ist „der Wille, zu besitzen oder zu erlangen, was die Gerechtigkeit verbietet"[9] (zitiert im erwähnten dubium); sie ist „jedes Begehren gegen Gottes Gesetz"[10] (ebenda). Allein im öfters genannten dubium führt er Augustinus ausdrücklich 14mal an; sehr oft geschieht es auch an anderen Stellen, ganz abgesehen von den vielen nicht ausdrücklich als solche charakterisierten augustinischen Gedanken und Wendungen.

Auch läßt sich ein gleichgerichteter Einfluß der pseudo-dionysischen Schriften[11] feststellen, die das Böse als reine Negation des Guten bestimmen[12].

---

[1] Tixéront, Histoire des dogmes II, Paris 1909, 371 .... Le mal proprement dit [est] ... la privation d'un bien que l'on devrait avoir ... .

[2] Fr. Wagner, Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas v. Aquin und Bonaventura. In Jhrb. f. Phil. u. spek. Th., hrsg. v. E. Commer XXVII (1912/13), S. 58.

[3] XI. c. 9 (s) und c. 22 (s); (C. Scr. I 40, S. 525 u. 543).

[4] Augustinus, de lib. arb. I c. 16 n. 35 (P. L. 32 Col. 1240) (s).

[5] In der Abhandlung: Augustins Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi, Ztschr. f. Th. u. Kirche, hrsg. v. J. Gottschick, XI (1901), S. 97 ff., besonders S. 110 ff., hat J. Gottschick die oben dargelegte Unterscheidung der Seiten der Sünde auch in der Lehre Augustins aufgezeigt.

[6] de nat. boni c. 4. (C. Scr. 25, S. 857).

[7] Enchir. c. 11 n. 3 (P. L. 40 Col. 236) (s).

[8] Tract. in Jo. I n. 13 (P. L. 35 Col. 1385) (s).

[9] de duab. an. n. 15 (C. Scr. 25 S. 70).

[10] Contra Faust. 22 c. 27 (C. Scr. 25 S. 621).

[11] So zitiert er II. Sent. d. 34 (a. 2 q. 2 opp. 1; 812 b) aus Div. Nom. c. 4 § 20 (P. G. 3 Col. 718 ff.): „Malum non est existens neque in existentibus" (s).

[12] Die Frage, wie weit Bonaventura über diese Vermittler hinaus unmittelbar aus neuplatonischen Schriften, also etwa dem Liber de Causis, den Elementa theologica des Proclus und arabischen Werken geschöpft hat, wird, als zu weit von der

Wie in seiner Auffassung von der Sünde ist Bonaventura auch in der Lehre von der Strafe von Augustinus abhängig. Dieser betont sehr nachdrücklich die physische Seite derselben. Er faßt die Strafe als notwendige Konsequenz der begangenen Unordnung auf. Begierlichkeit und Leiden, leiblicher und ewiger Tod sind die notwendigen Folgen der ersten Selbstzerrüttung des Menschen durch die Sündentat. Gott überläßt ihn den Folgen der Sünde, das ist seine Gerechtigkeit. In der Strafe wird die Harmonie der Welt wiederhergestellt: „Die Häßlichkeit der Schuld darf nicht ohne die Schönheit der Strafe sein[1]."

5. Die Sünde hat den Menschen eine Schuld aufgeladen „reatus culpae"); sie bringt zugleich die Notwendigkeit der Straffolge mit sich („reatus poenae"). Die Straffolgen lassen sich in drei Gruppen scheiden:[2]

Der Mensch erlitt zunächst den Verlust der „deiformitas", der „similitudo", des übernatürlichen Ebenbildes der Gnade und damit der übernatürlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit[3], d. i. Beraubung[4] und Befleckung[5]. An Stelle der Gottähnlichkeit tritt die Ähnlichkeit mit dem Teufel[6]. Das wiederum bringt den Verlust der Anschauung Gottes[7] und die ewige Verdammnis mit sich[8].

Dann traf ihn die Zerrüttung des natürlichen Ebenbildes, der „imago"[9]. Sie äußert sich im Verstand als Unwissenheit, Blindheit usw.[10], im Willen als Schwäche[11] und Hin-

---

Absicht der gegenwärtigen Schrift abliegend, nicht weiter berücksichtigt. Vgl. de Wulf, Histoire de la philos. mediévale, p. 275 ss, 293, 479 ss, Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte d. Philosophie, II. Teil, die mittlere od. die patristische u. scholastische Zeit, 10. Aufl., hrsg. v. M. Baumgartner, Berlin 1915, S. 426 ff., 439 ff.

[1] de lib. arb. III c. 15 n. 44 (P. L. 32 col. 1293) (s) zitiert Comm. Sap. c. 16 (VI 209 b) u. Comm. Jo. c. 3 (284 b).

[2] Zum Ganzen vgl. II Sent. d. 30 (II 713 ff.) und Brevil. p. 3 c. 4; 5; 6 (V 233 ff.).

[3] Scient. Chr. q. 4 i. corp. (V 24 a) ... in statu ... naturae lapsae caret deiformitate ...; Brevil. p. 5 c. 3 (V 255 a) ... peremptio gratiae ... ib. p. 3 c. 11 (240 a).

[4] Comm. Luc. c. 10 n. 62 (VII 271 a): Das Gleichnis des Mannes, der unter die Räuber fiel: ... spoliaverunt eum gratuitis ... .

[5] Comm. Sap. c. 7 v. 26 (VI 158 b). Speculum ... spiritus humanus ... maculatum.

[6] Serm. 1 Dom. 3 p. Ep. 1 (IX 184 a) ... peccatum ... animam assimilat paternae malignitati ... .

[7] Brevil. p. 3 c. 5 (V 234 b) ... separatur a visione lucis aeternae.

[8] ib. p. 3 c. 5 (V 234/5) „... poena ... damni ..." und „sensus ...".

[9] ib. p. 5 c. 3 (V 255 a) ... deformatio imaginis ... .

[10] Der Gedanke erscheint in allen Abtönungen: caecitas, caligo, obnubilatio, ruditas intellectus, obscuratio, deviatio iudicii, excaecatio, tenebrae usw. cf. M. Trin. q. 1 a. 2 i. corp. (V 55 a); Itin. c. 1 n. 7 (V 298 a); Comm. Luc. c. 7 n. 46 (VII 177 a); Comm. Jo. c. 1 n. 43 (VI 255b); Coll. in Jo. c. 1 C. 1 n. 6 (VI 536 b) u. sehr oft.

[11] „infirmitas", Brevil. p. 3 c. 5 (V 234 a).

neigung zum Bösen[1]. Dazu kam endlich die Auflehnung des Leibes gegen den Geist[2] und damit die „poenae corporis": Entfesselung der sinnlichen Triebe[3], Knechtschaft der Seele unter dem Leibe; Schmerz, Krankheit, Arbeit und Mangel jeder Art[4]; Tod und Auflösung („poena incinerationis"[5]).

Und gleichsam als Ausdruck dieses tiefen Falles erlitt der Mensch die Entehrung und den Verlust der Würde: „dehonestatio dignitatis rationalis creaturae"[6].

Weil aber der Mensch gegen Gott ungehorsam war, sich seiner Herrschaft entziehen wollte, fällt er unter die Herrschaft des Satans[7] (vgl. III. Teil, 4. Abschnitt).

6. Der erste Mensch war der Vertreter des ganzen Menschengeschlechts. Es war mit ihm solidarisch. So geht Schuld und Straffolge[8] auf alle über; die ganze Schuld und die ganze Strafe[9], mit der Ausnahme, daß den Nachkommen für diese Schuld allein, die für ihn keine persönliche, sondern Erbschuld ist, nicht die Strafe der Verdammnis trifft.

Der Weg der Vermittlung ist die in böser Begierlichkeit erfolgte Zeugung aus dem befleckten Fleisch; Vermittler der Erbsünde ist das Fleisch[10], obwohl die Sünde selbst im Geiste wohnt. So werden alle als Söhne des Zornes geboren[11]; die Menschheit ist eine „massa peccati", „massa perditionis"[12].

---

[1] pronitas in malum, incurvatio, perversio. Vgl. Ep. memor. Prol. 5 (VIII 492 a).

[2] Brevil. p. 3 c. 6 (V 235 b). Auf der Sünde stand die Strafe, daß, „si spiritus non oboediret Deo ... corpus suum inciperet sibi rebellare ... ".

[3] concupiscentia carnis, morbus concupiscentiae: Itin. c. 1 n. 7 (V 298 a).

[4] Brevil. p. 3 c. 5 (V 234 a) ... multiplex poenalitas, multiplex defectus, m. labor, m. morbus et m. dolor.

[5] ib.

[6] Perf. Ev. q. 4 a. 1 sol. 1—3 (V 182 a).

[7] III Sent. d. 19 dub. 3 (III 413 a) ... Justum enim erat, ut ille qui se voluntarie subiecerat suggestioni [diaboli] per culpam, eidem involuntarie subderetur per poenam.

[8] Zum Ganzen: II Sent. d. 30 und 31 (II 713 ff.); Brevil. p. 3 c. 6 (V 235).

[9] Brevil. ib. (V 235 b) Et sic incurrit [quisquam posterorum] simul carentiam debitae iustitiae et morbum concupiscentiae, ex quibus ... dicitur integrari ... peccatum originale.

[10] II Sent. d. 31 a. 2 q. 1 i. corp. (II 748 a); Brevil. p. 3 c. 6 (V 235 a) ... culpa ab anima Adae transit ad animas posterorum, mediante carne per concupiscentiam generata ... .

[11] Brevil. p. 3 c. 5 (234 a) ... quilibet ... nascitur natura filius irae.... .

[12] III Sent. d. 3 p. 1 a. 2 q. 3 i. corp. (III 77 b); Perf. sor. c. 2. n. 5 (VIII 111 b).

Die Erörterung der Straffolgen für die ersten Menschen deckt sich mit der Untersuchung der Strafen für die Nachkommen. Sie werden z. T. überhaupt erst im Kapitel: „De originalis peccati transfusione" behandelt[1]. Die Folgen der Sünde greifen aber auch auf die ganze Schöpfung über. Nachdem Bonaventura die Verbindung des Menschen mit der ganzen Schöpfung eindringlich betont hat, ist damit auch gegeben, daß diese von ihm in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Welt („mundus maior") ist wegen des Menschen („mundus minor") geschaffen, das Haus wegen des Bewohners. So muß „das Haus mit dem Bewohner im Einklang stehen. Es mußte in guter, ruhiger Verfassung sein, solange der Mensch es war; als der Mensch fiel, da mußte auch die Welt verschlechtert werden („deteriorari"); wenn der Mensch zerrüttet wurde, mußte auch sie zerrüttet werden". Bonaventura äußert sich aber weiter nicht über den Charakter dieser Zerrüttung[2].

7. In der Bestimmung der Sündenfolgen schließt sich Bonaventura seinem Lehrer Alexander[3] an. Dieser beschreibt sie als Beraubung der übernatürlichen Gaben (der Gnade, der übernatürlichen und moralischen Tugenden), als Verwundung der Natur (Schwächung der Kraft des Intellekts und des guten Willens, zu der er noch die böse Begierlichkeit rechnet)[4], endlich als Störung der rechten Seelenordnung[5]. Weiter nennt er Tod[6], Schmerzen[7], Knechtschaft und Arbeit.

Die Erbsünde ist nach Alexander Schuld und Strafe zugleich[8], und zwar besteht sie in der bösen Begierlichkeit und wird durch die fleischliche Fortpflanzung übertragen[9]. Sie ist Schuld, insofern sie uns angerechnet wird, Strafe, insofern sie im Willen wurzelt und dadurch im ganzen Leben schmerzlich fühlbar wird[10].

---

[1] Brevil. p. 3 c. 6 (V 235).

[2] I b. p. 7 c. 4 (V 285 a) cf. Solil. c. 1 § 3 n. 26 (VIII 38 a) von der individuellen Sünde: ... agnosco, quod elementa peccatis meis pollui, coelos inquinavi, astra coelis obfuscavi ... . Regim. a n. n. 6 (VIII 129 b) ... totumque universum dehonestasti, deformasti, deordinasti ... divinis adversando statutis, imperiis et iudiciis ... .

[3] Vgl. S. th. II q. 101—103: de exspoliatione gratuitorum et vulneratione naturalium ... de privatione modi, speciei et ordinis (f. 207 v. a. sqq).

[4] i b. q. 102 m. 1 resp. (f. 209 a) ... quarta adiungitur poenalitas quae est pronitas respectu ... delectabilis et hoc est concupiscentia.

[5] i b. q. 103 m. 1.

[6] i b. q. 121 m. 1—9 (f. 253 sqq).

[7] i b. m. 10 sqq.

[8] i b. q. 122 m. 2 a. 1 (f. 257 v. a.). Quod ... utrumque sit in ipso originali, scil. et poena et culpa ... .

[9] i b. a. 3 (f. 258) ... peccatum originale est concupiscentia ex vitiosa conditione nostrae originis contracta.

[10] Vgl. auch Hugo von St. Victor, De sacramentis, l. 1 p. 7 c. 24 ff. (P. L. 176 Col. 297 sqq).

Diese Gedanken sind augustinisch. Augustinus bestimmt die Sündenfolgen als Schuld, Verlust der Gnade, Auflehnung des Fleisches wider den Geist, Verdunkelung des Intellektes (welcher Begriff bei Augustinus ebenso wie bei Bonaventura eine große Bedeutung hat; letzterer zitiert hier mehrmals augustinische Aussprüche, so z. B.: „Uns ist zur Strafe die Unwissenheit der Dinge auferlegt, die wir tun sollen[1]"), ferner als Schwäche des Willens, Leiden und Tod und als Verlust der Anschauung Gottes[2]. Die gleiche Übereinstimmung findet sich in der Lehre von der Erbsünde[3]. Diese besteht in der Konkupiszenz, der „Neigung des Geistes, die uns von den höheren Gütern ablenkt und zu den niederen zieht". Sie ist Sünde („reatus"), solange der Mensch noch nicht getauft ist; nachher ist sie bloß Anlage („actus") und als solche eine Wunde, Strafe und ein steter Anlaß zur Sünde. Vermittler der Erbschuld ist das Fleisch, indem die Konkupiszenz der Eltern die des Kindes erzeugt.

Endlich ist augustinisch Bonaventuras Lehre, daß alle Menschen, wenn auch nicht mit metaphysischer, so doch mit moralischer Notwendigkeit unter dem Einfluß der Sündenwirkungen gesündigt haben würden und der Verdammnis anheimgefallen wären. Er übernimmt mehrmals mit dem Gedanken auch den Terminus der „massa damnata".

---

[1] Enchir. c. 24 n. 8 (P. L. 40 Col. 244) (s).

[2] Vgl. dazu Tixéront, Histoire des dogmes ... II p. 470 s.; Kühner, Augustins Anschauungen von den Erlösungswirkungen Christi ..., Heidelberg 1890, S. 13.

[3] Tixéront, ib. p. 472 ss.

Zweiter Teil.

ALLGEMEINE ERLÖSUNGSLEHRE.

❖

1. Kapitel.

Die soteriologischen Grundfragen.

1. Bonaventura ist von der Tatsächlichkeit und relativen Notwendigkeit der Erlösung so durchdrungen, daß er die Frage gar nicht besonders erörtert, wie für das Schicksal des Menschen die verschiedenen Möglichkeiten nach dem Sündenfall liegen. Er beginnt im Kommentar zum III. Sentenzenbuch, wie es der Text des Lombarden selbst nahelegt, gleich mit der Erörterung der Person Christi und bespricht erst d. 20 die Kongruenz der Erlösung selbst. Das Breviloquium, das selbständig verfahren kann, geht im 3. Teil nach dem Kapitel 6 „de originalis peccati transfusione" im Kapitel 7 sofort zu „de originalis peccati curatione" über und beginnt den der Erlösung gewidmeten 4. Teil mit der Erörterung der Kongruenz der Erlösung durch das menschgewordene Wort. In den anderen Schriften finden sich über die Frage nur Einzelbemerkungen.

Bonaventuras Ansicht läßt sich aber aus III Sent. d. 20, sowie aus Brevil. p. III c. 7 und p. IV c. 1 sqq entnehmen. Gott ist gerecht, deshalb kann er das Böse nicht unbestraft lassen. Der Sermo 1 de Resurr. II spricht von einem „inflexibilis rigor punientis iustitiae"[1]. Mit einer Wendung nach der physischen Seite hin faßt das Breviloquium[2] das Böse als Störung der Weltordnung und sagt, daß das weiseste und gerechteste („rectissimum") Prinzip „nichts im Universum ungeordnet läßt. Und weil die Schuld ihre rechte Ordnung in der Strafe erfährt, mußte sofort auf die Häßlichkeit der Sünde die Schönheit des Gerichtes folgen, damit, was aus der Ordnung der Natur herausfiel, ... in die Ordnung der Gerechtigkeit falle". Also muß auf die Schuld

---

[1] IX 274 b; cf. II Sent. d. 36 a. 2 q. 1 sol. 5 (II 849 b).
[2] p. 3 c. 4 (V 233 b), zit. Boëthius IV de consol. phil. pr. 6.

die Strafe folgen. Gottes Gerechtigkeit und die innere Ordnung der Schöpfung verlangen es; sonst wäre beides gestört[1].

Die Schuld ist aber unendlich groß[2], denn Gott, dessen Gesetz übertreten wurde, ist unendlich. Die gerechte Bestrafung der Sünde bedeutet also eine unendliche Strafe, nicht „intensione", weil kein endliches Wesen eine unendlich schwere Strafe leiden kann, aber „durationе"[3], nämlich für die ersten Menschen die ewige Verdammnis, für nicht persönlich sündigende Nachkommen den Verlust der Seligkeit. Da aber die innere böse Neigung sich übermächtig auswirkt, werden alle Menschen auch persönlich sündigen („massa perditionis"). Damit wäre der Schöpfungszweck der Ehre Gottes wohl erreicht[4], nicht aber der der Beseligung der Menschen. Anderseits ist Gott barmherzig. Er liebt seine Geschöpfe von Ewigkeit[5], alle ohne Ausnahme[6]. Der Barmherzigkeit aber entspricht es, daß auch die Beseligung des Menschen ermöglicht werde. Gott könnte nun die ganze Schuld einfach nachlassen, „sed non potentia ordinata ad meritum", d. h. ohne Strafe, aus reiner Barmherzigkeit[7]. Allein es ist besser, daß auch die Ordnung der Gerechtigkeit gewahrt werde[8], einmal um der Gerechtigkeit selbst[9] und dann um des Menschen willen; denn allein jene Seligkeit befriedigt vollkommen, in der auch Gerechtigkeit liegt, d. h. die Lohn für Verdienst ist[10].

---

[1] IV Sent. d. 4 p. 1 a. 1 q. 2 f. 2 pro parte neg. (IV 97 a) ... cum dimittere malum impunitum sit relinquere universum inordinatum, sit etiam facere contra iustitiam ... cf. d. 15 p. 2 a. 1 q. 3 f. 3 (IV 364 a). Augustinisch: cf. de lib. arb. III. c. 15, n. 44 (P. L. 32, col. 1293).

[2] ib. d. 46 a. 2 q. 4 sol. 3 (966 b). Posset etiam dici, quod ratione offensae, quae est in Deum infinitum, poena non possit sufficiens taxari ... .

[3] ib. d. 15 p. 1 a. u. q. 6 arg. pro p. neg. 2 (IV 357 b).

[4] III Sent. d. 20 a. u. q. 2 i. corp. (III 421 a). „Nam si Deus culpam non dimisisset, sed vindictam exegisset, non manifestaretur eius misericordia ... ," es fehlte die „congruentia ex parte nostri".

[5] ib. d. 32 a. u. q. 2 i. corp. (700 b) ... dicitur diligere omnem creaturam ... .

[6] ib. d. 32 a. u. q. 1 i. corp. (698 b) ... creaturae ... aeternaliter a Deo diliguntur.

[7] IV Sent. d. 46 a. 2 q. 4 sol. 1 (IV 966 b).

[8] III Sent. d. 20 a. u. q. 2 supp. 1 (III 419 a) ... illa via magis conveniens fuit ad reparationem ... in qua magis servatur ordo divinae iustitiae.

[9] Serm. 2 Dom. 1 Adv. 1 (IX 28 a) ... pietas misericordiae sine veritate iustitiae culpam non aestimat, sed ignorat.

[10] Brevil. p. 2 c. 9 (V 227 a) ... ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum. So auch Alexander: „Be-

2. Trotz dieses scheinbaren Widerspruches zwischen Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muß die Wiederherstellung möglich sein. Der gefallene Engel konnte nicht wiederhergestellt werden[1], denn er fiel durch sich selbst, fiel ganz und wurde verstockt. Der Mensch hingegen[2] fiel durch einen anderen, fiel nicht völlig, ward nicht völlig verdorben[3] und vor allem: sein Wille ward nicht verstockt, er konnte noch bereuen und tat es, denn die Freiheit, die „vertibilitas voluntatis" gehört zum Wesen des Menschen. Sie wurde weder von der Gnade noch von der Sünde aufgehoben. Hierin liegt eine hohe Einschätzung des freien Willens, die auch in der Antwort auf die Frage zum Ausdruck kommt, warum denn Gott den Fall nicht verhindert habe[4]: „Weil der Mensch nicht stehen wollte, durfte Gott ihn nicht gegen seinen Willen halten; weil er aber nach seinem Falle wieder aufstehen wollte, deshalb ziemte es sich, daß Gott ihm die Hand reichte ...." Die Möglichkeit also der Erlösung und damit der Anknüpfungspunkt für die ganze Erlösungslehre liegt von seiten des Menschen im sittlichen Moment des sich wieder bekehrenden freien Willens[5].

---

trachtet man die göttliche Macht „absolute", ... dann muß man zugeben, daß die menschliche Natur ohne Satisfaktion für die Sünde wiederhergestellt werden konnte. Betrachten wir sie aber „cum ordine", so sehen wir sie in der Ordnung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und dann müssen wir sagen, daß sie nichts tun kann, es sei denn mit Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich ...." S. th. III q. 1 m. 4 (f. 5 b).

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 1 sol. 2 (III 418 a); und II Sent. d. 7 p. 1 (II 173 sqq).

[2] II Sent. d. 21 a. 3 q. 2 i. corp. (II 506 b). Remissibile namque fuit peccatum primi hominis, quia erat in carne mortalis, quia in voluntate vertibilis, quia in transgressione excusabilis ... Quia enim homo conditus est in vertibilitate arbitrii ... hinc est, quod sicut gratia adveniens eius voluntatis non abstulit vertibilitatem ad malum, sic culpa superveniens non abstulit potentiam revertendi ad bonum; und III Sent. d. 20 a. u. q. 1 sol. 2 (III, 418 a).

[3] Die Sünde ist meist als etwas nicht abschließend Verderbendes, sondern als Zerrüttung und Keim zum vollständigen Verderben dargestellt: tendit ad non esse; laedit et vulnerat; substantiam non corrumpit, sed foedat et deordinat. cf. oben 1. Teil, Kap. 2 n. 3.

[4] III Sent. d. 20 a. u. q. 1 sol. 3 (III 418 b).

[5] Auch für Alexander ist die Freiheit des Menschen trotz der Sünde der wichtigste Grund für die Möglichkeit der Erlösung. Er kann bereuen, also kann er gerettet werden. S. th. III q. 1 m. 2 (f. 3 v. b sq). „Notandum est plures causas concurrere ad irreparabilitatem angelicae naturae." Der wichtigste Grund ist, daß „... liberum arbitrium angeli ... [se habet] mutabiliter ad bonum ante electionem et immutabiliter post ..." „in homine mutabiliter ante electionem et post".

Die Wiederherstellung war nicht nur möglich, sondern auch angemessen, kongruent. Das Breviloquium berücksichtigt diese Frage nicht. III Sent. erörtert sie in d. 20 q. 1[1] im Anschluß an vier Sätze („suppositiones") aus Anselms „Cur Deus homo"[2]. Der Mensch darf nicht untergehen, denn es ziemt in keiner Weise:

I. „der höchsten Beständigkeit Gottes, ihre Ratschlüsse entkräften zu lassen";
II. „... der höchsten Güte, für die Sünde eines Menschen seine ganze Nachkommenschaft ewig verloren gehen zu lassen";
III. „... der höchsten Weisheit, das edelste Geschöpf ganz seines Endziels berauben zu lassen";
IV. „... der höchsten Kraft, ihren Knecht von einem anderen (d. h. dem Teufel) ungerechterweise festhalten zu lassen".

Das sind die Gründe „ex parte Dei", aus denen in den fundamenta das „congruum fuit et decens" für die Wiederherstellung abgeleitet wird. Die conclusio erörtert die Gründe „ex parte hominis":

I. die Würde des Menschen; „sie war so groß, daß seinetwegen die ganze Welt geschaffen wurde. Ginge er also seines Endzieles verlustig, dann wäre alles um sein Endziel gebracht";
II. die Weise des Falles; denn „weil die menschliche Natur durch den Rat und die Sünde eines anderen ... fiel, so war es angemessen, daß sie durch einen anderen wieder aufgehoben würde";
III. endlich liegt im Zustande des Falles „Buße und Elend zugleich; und die Buße besänftigte in gewisser Weise die göttliche Gerechtigkeit, das Elend aber forderte die Barmherzigkeit heraus".

---

[1] (III 416 a. sqq.)

[2] (II c. 4; P. L. 158 Col. 402.) „Ex his est facile cognoscere, quoniam aut hoc de humana natura perficiet Deus, quod incepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse quam rationalem naturam ad gaudendem de se, valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat." — An anderer Stelle im gleichen Kapitel: „Genus humanum, tam scil. pretiosum opus eius omnino pericrat, nec decebat, ut quod Deus de homine proposuerat, penitus annihilaretur." — Zur vierten supp. I c. 7 „... quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret [den Teufel], qui suo conservo [dem Menschen] communem Dominum deserere ... persuasisset ... ."

Die Bedeutung der Kongruenz für Bonaventura erhellt aus dem von ihm anerkannten und oft verwerteten[1] Satze Anselms: „Alles auch noch so wenig Inkonveniente ist für Gott unmöglich“[2]. Das heißt, daß Gott stets nach der Kongruenz handeln muß, weil er der Vollkommene ist.

Es kann sich also für Bonaventura im Grunde nur um die Frage handeln, welches die beste Form der Wiederherstellung sei, am vollkommensten Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vereinige. Die in Anselms „Cur Deus homo“ ausgesprochenen Gedanken kommen Bonaventuras eigener Neigung entgegen. Dafür, daß er andererseits auch die Schwierigkeit der Frage nach der Möglichkeit der Wiederherstellung nicht verkennt, zeugt eine kurze Andeutung im Lukaskommentar: „Ehre sei Gott in der Höhe ... um seiner Weisheit willen, die für eine überaus große Schwierigkeit eine höchst geziemende Lösung fand“[3].

3. So wendet sich das Interesse sofort der Frage nach der Weise der Erlösung zu. Im Sentenzenkommentar setzt die nächste Quästion (2) unmittelbar mit der Erörterung der Weise der Wiederherstellung ein. Das Breviloquium, das nicht an die Ordnung des Sentenzenbuches gebunden ist, geht der Frage nach der Möglichkeit überhaupt nicht tiefer nach, sondern beginnt im 4. Teil gleich mit den Gründen für die Menschwerdung. Die tatsächlich von Gott verwirklichte Weise der Wiederherstellung, nämlich die Erlösung durch den menschgewordenen Sohn Gottes, beherrscht also Bonaventuras Denken so vollständig, daß das Breviloquium andere Arten der Erlösung überhaupt nicht in Betracht zieht (p. 4 c. 1) und der Sentenzenkommentar, obwohl ihm der Text des Lombarden volle Freiheit läßt, in q. 2 sofort die Kongruenz der Erlösung durch Genugtuung bespricht. Erst q. 6 wird die logisch doch zunächst liegende Frage nach den anderen Erlösungsmöglichkeiten aufgeworfen.

Es finden sich vereinzelte Stellen, die geradezu die Ausschließlichkeit der tatsächlich von Gott gewählten Erlösungsweise behaupten. So der Sermo 1 de SS. Angelis[4]: „Christus ward wegen der Liebe gekreuzigt, die durch die Liebe zu unserem Heile geweckt ward, denn anders konnte die Sünde

---

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 1 opp. 1 (III 417 a) u. o.

[2] I Cur Deus homo c. 10 (P. L. 158 Col. 375) ... in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas.

[3] c. 2 n. 29 (VII 51 a). — [4] (IX 617 a.)

nicht getilgt werden." Allein hier handelt es sich um eine Predigt; die Stelle hat offenbar rhetorischen Charakter. Wichtiger ist eine andere in den Collationen über die Gaben des Heiligen Geistes[1]. In Christus hat das Leben den Tod überwunden; „anders konnten wir nicht gerettet werden". Doch auch diese Stelle wird rhetorisch genommen werden müssen, wenn man die ganz klaren Ausführungen des Sentenzenkommentars dagegen hält. Dieser faßt seine Argumente in das Ergebnis zusammen: „Man kann Gottes Macht nicht begrenzen. Vielmehr hätte er, wie er durch einen bloßen Wink und Befehl schaffen konnte, auch auf die gleiche Weise erlösen können." Und an anderer Stelle[2] begründet er den gleichen Gedanken durch die Erwägung aus der Gnadenlehre, daß zum Verdienst des ewigen Lebens die Wohlgefälligkeit des Verdienenden genüge; diese werde durch die Gnade begründet; die Gnade aber könne auch durch die geistige Sendung des Sohnes in die Seele, ohne die im Fleische, gespendet werden.

4. Die Gründe für die größere Angemessenheit der Erlösung durch den Gottmenschen sind solche „für den Erlösenden selbst, für die Erlösungsbedürftigen und für das Erlösungswerk[3]".

Diese Weise ist vor allem für Gott die angemessenste, denn sie offenbart am besten seine Kraft, welche das Entfernteste, „extrema summe distantia", in einer Person vereinigt; seine Weisheit, weil sie zur Vollendung der Welt das erste Prinzip und das letzte Geschöpf verbindet; sein Wohlwollen, weil hier Gott zum Heil seines Geschöpfes Knechtsgestalt annimmt.

Diese Weise ist auch für die zu Erlösenden die angemessenste, denn der Fall bestand in einer „Abwendung vom mächtigsten, weisesten und gütigsten Prinzip"; brachte „Schwäche, Unwissenheit und Bosheit", „Unfähigkeit also, die göttliche Tugend nachzuahmen, das Licht zu sehen, das Gute zu lieben". So mußte das göttliche Prinzip „zu ihm [dem Menschen] herabsteigen und sich ihm erkennbar, liebenswert und nachahmbar machen", was bei dem fleischlich gesinnten Menschen nur durch die Menschwerdung geschehen konnte.

---

[1] I 6 (V 458 b) „... aliter sanari et salvari non potuimus".
[2] III Sent. d. 1 a. 2 q. 2 sol. 4 (III 26 b).
[3] Brevil. p. 4 c. 1 (V 241 a sqq). Dort auch die übrigen Stellen.

Die Angemessenheit der genannten Erlösungsweise für das Erlösungswerk selbst endlich liegt darin, daß „der Mensch nicht vollkommen wiederhergestellt werden konnte, wenn er nicht die Unschuld des Geistes, die Freundschaft Gottes und seine hervorragende Würde wiedererlangte, kraft deren er nur Gott untertan war". Die Würde aber wäre verloren gegangen, wenn ihn ein anderer erlöst hätte, denn dann wäre er diesem untergeben gewesen; die Freundschaft konnte er nur durch einen Mittler wiedererlangen, der „beiden Seiten gleichförmig und beiden Freund war", und die Erlangung der Unschuld setzte geziemenderweise eine genügende Satisfaktion für die Schuld voraus, die nur ein Mensch für den Menschen und Gott für das ganze Menschengeschlecht leisten konnte[1].

Denselben Kongruenzgedanken führt der Sentenzenkommentar besonders für die Erlösung durch Christi genugtuenden Tod durch[2]. So entspricht sie am besten Gottes Gerechtigkeit, ordnender Weisheit, richterlicher Macht und Ehre. Die Gründe sind so stark, daß man nicht nur aus ihnen schließen kann, „dieser Weg sei der geeignetste, sondern sogar, ein anderer könne nicht geeignet sein". „Jedoch", fügt Bonaventura hinzu, „sind die Gründe für diese [stärkere] Stufe der Kongruenz nicht so beweiskräftig wie für die erste [schwächere]." Auch vom Standpunkt des Menschen aus ist die in Rede stehende Form besonders angemessen, denn die Erlösung soll uns zur Gerechtigkeit und Glückseligkeit führen. Das erste geschieht durch Ertragung der Strafe, das zweite durch Verdienst. Und weil der Mensch das alles nicht leisten konnte, deshalb „war es geziemend, daß Gottes Barmherzigkeit eingriff und ihm einen Erlöser gab, der für ihn Genugtuung leistete", und zwar durch seinen sühnenden Tod; denn dieser ist stets mit dem Begriff der Satisfaktion gemeint.

---

[1] Diese Motive wurden deshalb so ausführlich wiedergegeben, weil sie einen Einblick in den ganzen Charakter der Erlösungsanschauung Bonaventuras geben. Gegenüber jener Auffassung der mittelalterlichen Erlösungslehre, die deren Hauptbestandteil in der Satisfaktionsidee sieht, zeigt schon die Darlegung des Breviloquium, wie jene Idee bei einem der größten Denker des Mittelalters nur die Stellung hat, die ihr gebührt. Sie ist ein Faktor unter vielen, und nicht einmal der wichtigste. Die spekulativen Ideen und vor allem die Gedanken der göttlichen Liebe, der Gemeinschaft mit Gott usw. treten weit stärker hervor.

[2] III Sent. d. 20 a. u. q. 2 (III 419 sqq). Die Begründung der Satisfaktionstheorie genauer im III. Teil dieser Arbeit, 1. Abschnitt, Kapitel 1.

5. Das Breviloquium geht auf die Frage, wie die Kongruenz der Erlösung zur Freiheit Gottes stehe, nicht ein. Es behauptet nur ganz kurz in einem Satz am Anfang des 4. Teiles (c. 1), daß Gott auch auf andere Weise erlösen konnte. Im Verlauf der Darstellung kehren aber so oft Ausdrücke, wie „congruentissimum", „decentissimum fuit", „non poterat ... nisi" usw. wieder, daß hieraus eine starke Beeinflussung durch Anselms Gedanken von der Notwendigkeit der Satisfaktion spricht. Das Itinerarium, in dem der spekulative Charakter noch stärker ist, spricht ohne weiteres von einer Notwendigkeit der Erlösung durch den Gottmenschen; allerdings begründet es diese nicht aus Gott, sondern aus der Natur des menschlichen Falles. „Und weil einer liegen bleiben muß, wo er gefallen ist, wenn nicht jemand kommt und ihm hilft, daß er aufstehe, so konnte sich unsere Seele nicht von den sinnlichen Dingen zur Anschauung ihrer selbst und der ewigen Wahrheit erheben, wenn die Wahrheit nicht in Christus Menschengestalt angenommen hätte und ihr zur Leiter [zu Gott] geworden wäre ...[1]."

Der Sentenzenkommentar diskutiert die Frage ausführlich[2]. Zuerst werden die oben (n. 2) genannten Kongruenzgründe aus Anselms „Cur Deus homo" dargelegt. Die oppos. 1 bringt das eigentliche Problem, die Frage, welche Folgerungen sich denn aus der Idee der absoluten Vollkommenheit Gottes für die so betonte Kongruenz ergeben. Wenn nämlich „alles auch noch so wenig Unangemessene für Gott unmöglich ist[3]", dann ist das Angemessene umgekehrt notwendig. Damit ist aber „eine doppelte Unzuträglichkeit" gegeben. Denn dann hat Gott die Menschen nicht aus Barmherzigkeit, sondern zur Vermeidung der Unangemessenheit, „und nicht aus Freiheit, sondern aus Notwendigkeit" erlöst. Ist das aber so, dann schulden wir ihm keinen besonderen Dank, m. a. W., die Erlösung ist kein Werk der Gnade und Liebe mehr[4].

---

[1] c. 4 n. 2 (V 306 a).

[2] III Sent. d. 20 a. u. q. 1 (III 416 sqq). Die Quästion enthält Bonaventuras Stellungnahme zu Anselm.

[3] Anselm I Cur Deus homo c. 20 (P. L. 158 Col. 392).

[4] Das ganze fast wörtlich bei Anselm ib. 2 c. 5 (Col. 402) ... videtur quasi cogi Deus necessitate vitandi indecentiam ut salutem procuret humanam .... At si ita est, quam gratiam illi debemus? ... Quomodo etiam nostram imputabimus salutem eius gratiae, si nos salvat necessitate?

Die Conclusio unterscheidet nun die Angemessenheit auf seiten des Menschen als reine Kongruenz, die keine Notwendigkeit mit sich bringt, von der auf seiten Gottes, „die eine Notwendigkeit setzt". Letztere wird aber weiter unterschieden: „Es ist keine necessitas inevitabilitatis, die in Zwang und Verhinderung zerfällt, sondern necessitas immutabilitatis, die aus der Beständigkeit und Unwandelbarkeit der göttlichen Anordnung entsteht. Diese aber zwingt die göttliche Macht nicht gemäß einer objektiv von außen gegebenen Notwendigkeit, legt ihr nicht einen von außen kommenden Zwang auf[1], sondern veranlaßt sie [von innen] zu einem bestimmten [selbstgewählten] Ratschluß." Inwiefern aber diese „necessitas immutabilitatis" nach eingetretener Sünde nicht die göttliche Freiheit zu strafen hindert, das wird nicht gezeigt, ebensowenig wie es übrigens Anselm tut, über dessen Gedanken Bonaventura überhaupt nicht hinausgeht. Ja, Bonaventura bleibt sogar hinter dem älteren Meister zurück, denn in seinem Zitat läßt er an der entscheidenden Stelle die Worte aus, in denen Anselm darlegt, wie diese Unveränderlichkeit, weil aus Gott selbst kommend, eigentlich keine Notwendigkeit sei[2]. Dieser Gedanke müßte sofort weiter zu dem anderen führen, daß Gottes innere Notwendigkeit mit seiner Freiheit identisch ist, und damit wäre die Unlösbarkeit der Frage für den endlichen Intellekt aufgezeigt. Auch den anderen Gedanken Anselms im gleichen Kapitel würdigt er nicht entsprechend, wonach man auf den Schöpfungsratschluß und die Voraussicht der Sünde zurückgreifen muß, um zu sehen, daß Gott seinen Ratschluß der Beseligung des Menschen gar nicht zu ändern brauchte, weil er von vornherein mit dem Falle rechnete. Er berührt ihn nur kurz in der sol. opp. 6. Opp. 4 und 6 wenden den Gedankengang negativ. Es widersprach Gottes Gerechtigkeit, den Sünder zu schonen, den Gefallenen

---

[1] „... non arctat divinam potentiam ad oppositum, sed eam determinat ad tale propositum (III 418 a)." Die obige Interpretation der Stelle geht vom Text Anselms aus, auf dem sie ruht.

[2] Cur D. h. ib. (Col. 403) ... Deus nihil fecit necessitate, quia nullo modo cogitur, aut prohibetur aliquid facere [= necessitas inevitabilitatis]. Et „cum dicimus Deum aliquid facere" quasi „necessitate" vitandi inhonestatem, quam utique non timet; potius „intelligendum est quia hoc facit necessitate servandae honestatis: quae scil. necessitas non est aliud quam incommutabilitas honestatis" eius, quam a seipso et non ab alio habet; et idcirco improprie dicitur necessitas. — Nur das in Anführungszeichen gesetzte zitiert Bonaventura.

der Gewalt der Strafgesetze zu entreißen, die er selbst eingesetzt hatte. Aber auch hier löst die solutio eigentlich die Frage nicht. Sie bringt nur den oben genannten Hinweis auf Gottes Vorauswissen, ohne den Gedanken auszunützen. Bonaventura hält also die volle Freiheit Gottes in seinem Erlösungswerk fest, ohne sie hinreichend verständlich zu machen.

Anders liegt die Frage für den Menschen. Sie deckt sich mit der weiteren, ob der Mensch selbst etwas für seine Erlösung tun konnte. Nun kann der Mensch sich selbst nicht erlösen. Er kann auch die Erlösung „in ihrer Substanz[1]“ nicht verdienen, denn „sie überstieg alle Verdienste der Väter“; sie ist überhaupt nicht verdienbar, denn „sie ist das Fundament alles Verdienstes“. Höchstens kann „für die Umstände [quantum ad circumstantiam] der Zeit ... ohne Herabsetzung des Wertes der Erlösung zugegeben werden, daß sie unter die Verdienste der Gläubigen des alten Bundes fallen. Denn die heiligen Väter verdienten durch ihr überaus großes Verlangen die Beschleunigung der Menschwerdung“. Diese Beschleunigung aber sah Gott voraus und nahm sie von vornherein in seinen Plan auf; so erwidert sol. 1 auf den Einwand, daß die göttlichen Ratschlüsse auch hinsichtlich der Zeit ihrer Ausführung nicht beeinflußbar seien. Weiter gibt Bonaventura noch eine teilweise Verdienbarkeit der Erlösung „quantum ad efficaciam“ zu, nämlich soweit es sich um eine Befreiung von der Strafe des Verlustes der Anschauung Gottes und der Gefangenschaft in der Macht Satans handelt.

So ergibt sich für den Menschen im Wesentlichen eine vollkommene Unverdienbarkeit der Erlösung, sie ist eine Gnade. Sie ist das einzige Heil für ihn, ist unumgänglich[2], aber er kann nichts tun, um sie herbeizuführen. Er ist ganz auf Gott angewiesen, der allein retten kann. Gott allein ist „principium salvans“[3].

Mit der größten Eindringlichkeit wird betont, daß die Erlösung eine reine Gnade ist. Sie „hat in höchster Weise den Charakter der Gnade ...“; „... ist reine Gnade“[4];

---

[1] III Sent. d. 4 a. 2 q. 1 i. corp. (III 105).

[2] III Sent. d. 13 a. 2 q. 1 sol. 3 (III 285 b) ... nunquam fuit alicui salus sine fide Mediatoris.

[3] Comm. Jo. c. 3 n. 23 (VI 282 a).

[4] III Sent. d. 1 a. 2 q. 3 opp. 4 (III 29 a) ... maxime habet rationem gratiae ... .

„allerhöchste Wohltat“[1]; „donum superabundantiae“[2]; um so mehr, als der Erlöser „fast für ein Nichts“ kommt[3]. Ja, dieser Charakter der Erlösung wird so scharf betont, daß im Breviloquium fast eine Einschränkung des allgemeinen Heilswillens Gottes vollzogen, und die Erlösung als eine sogar in der Auswahl der zu Erlösenden freie Gnade bezeichnet wird. Es werden mehr verworfen als gerettet, damit „gezeigt werde, daß die Rettung nach einer besonderen Gnade geschieht, die Verdammung aber gemäß der alle betreffenden Gerechtigkeit“[4].

Das letzte Wort in der Frage, wie denn die Kongruenz ja fast Notwendigkeit mit der Freiheit und dem reinen Gnadencharakter des Erlösungswerkes zusammengehe, muß bei Bonaventuras Denkweise der Hinweis auf das Mysterium sein. Er gibt diese Antwort da, wo er, ganz spontan und außerhalb der strengen Gedankenreihen seiner systematischen Werke, im Kommentar zum Weisheitsbuch[5] bei der Erklärung der Worte: „Et nescierunt sacramenta Dei“ (2, 21) fortfährt: „Das sind die heiligen und geheimen Ratschlüsse und Anordnungen über das Leiden und die Auferstehung Christi.“ Und zu den Worten des Magnificat „quia fecit mihi magna qui potens est“[6] sagt er: „Das bezieht sich auf das Geheimnis der Menschwerdung. Das Geheimnis ist groß und undurchdringlich und deshalb bewunderungswürdig. Gott vollbrachte es, weil er mächtig ist, weil betr. der Wunderwerke, wie Augustinus sagt[7], der ganze Grund [„tota ratio“] allein in der Macht des Vollbringenden liegt.“

6. Die Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung überhaupt war von Alexander wohl gestellt, aber auch nicht klar beantwortet worden. Jedoch hatte er diese Notwendigkeit stark betont. Auch er stellt an die Spitze der Erörterung[8] Anselms Satz: „Quodlibet parvum inconveniens Deo sequitur impossibilitas“ und bringt dann eine Reihe von Konvenienzgründen aus „Cur Deus homo“ für die Notwendigkeit der Erlösung. Bei der Frage nach der Art derselben unterscheidet er wie Bonaventura die „necessitas coactionis et prohibitionis“, d. h. äußeren Zwang, und die „necessitas immutabilitatis“, die mit Gottes Wesen

[1] Comm. Luc. c. 10 n. 42 (VII 265 b) permaximum beneficium ... .
[2] de tr. Via c. 1 § 2 n. 11 (VIII 6 b).
[3] Coll. in Jo. c. 12 C. 46 n. 2 (VI 594 b) „... quasi pro nihilo, scilicet pro homine perdito venit.“ Die Stelle bildet das Gegengewicht zu dem, was oben über den hohen Wert des Menschen gesagt wurde.
[4] Brevil. p. 1 c. 9 (V 218 b).
[5] c. 2 vv. 21 sqq (VI 124 b).
[6] Comm. Luc. c. 1 n. 92 (VII 32 a).
[7] Epist. 137 (al. 3) c. 2 n. 8 (C. Scr. 44, S. 107).
[8] S. th. III q. 1 m. 3 (f. 4 v. 6).

identisch ist und nur im uneigentlichen Sinne Notwendigkeit genannt werden kann. Letztere macht es für Gott notwendig, sein Dekret der Beseligung des Menschen aufrecht zu erhalten, „necessitate servandi honestatem". Jedoch bleibt damit, wie bei Bonaventura, das Problem trotzdem bestehen. Wie letzterer lehrt Alexander für den Menschen eine dritte Art der Notwendigkeit, die „necessitas indigentiae", und damit zugleich die Unumgänglichkeit der Erlösung für den Menschen. Für die Kongruenz der Erlösung durch den menschgewordenen Sohn Gottes führt Alexander ähnliche Gründe an wie sein Schüler. Sie ist deshalb am angemessensten, weil die Menschwerdung eine Offenbarung der höchsten Macht (durch Verbindung des vollkommensten Wesens mit dem Geschöpf), der höchsten Güte (durch Barmherzigkeit für den Gefallenen) und höchsten Gerechtigkeit ist, die den Sieger über die Menschen wieder durch einen Menschen überwindet[1]. Weiter sieht auch er im Gezeugtsein des Sohnes eine besondere Beziehung zur Wiedergeburt des Menschen[2], und in der Eigenschaft des Sohnes als „imago Patris" eine besondere Beziehung zum Menschen, der nach dem Vorbild (exemplar) des Sohnes geschaffen ist.

Alexander seinerseits ebenso wie Bonaventura stehen in der ganzen Frage in engster Abhängigkeit von Anselm. Es ist für beide bestimmend, wie letzterer „... von dem freien Urdekret der Beseligung des Menschen im (übernatürlichen) Genusse Gottes als von einer geoffenbarten Wahrheit aus[geht]. Die Unabänderlichkeit dieses Urdekretes erscheint dann als die Quelle jeder weiteren von dem heiligen Lehrer behaupteten Notwendigkeit im Wiederherstellungsdekret und dessen Ausgestaltung"[3]. Das weitere, ebenfalls von Bonaventura und seinem Lehrer übernommene „metaphysische Prinzip, daß Gottes Wirken einen objektiv absolut vernünftigen Grund habe", bringt es mit sich, daß „sich für Gott aus jeder noch so kleinen Unziemlichkeit eine Unmöglichkeit ergibt" und umgekehrt, daß „jeder noch so schwache Vernunftgrund, wenn er nicht von einem stärkeren besiegt wird, eine Notwendigkeit ein[schließt]". Damit sind für Anselm die Prämissen für die Folgerungen des Buches „Cur Deus homo" gegeben. Die beiden franziskanischen Lehrer übernehmen jene; beide aber, Bonaventura besonders, suchen die Stringenz ihrer Folgerungen durch mannigfache Distinktionen abzuschwächen. Bonaventura vor allem tut letzteres so stark, daß trotz des Ausdrucks „necessitas immutabilitatis" an Stelle der Notwendigkeit schließlich faktisch eine bloße Kongruenz tritt[4]. Die Unverdienbarkeit der Erlösung

---

[1] ib. q. 2 m. 5 a. 1 (f. 8 v. b sq). Deus ens perfectum homo fit; et perficit, quod est omnium novorum novissimum ... bonitas ... non despexit proprii plasmatis infirmitatem ... Justitia vero, cum homine victo non alio fecit vincere tyrannum, sed simile simili re salvavit (Damascenus, fid. orth. 3, 1).

[2] So auch Hugo, De sacram. l. 2 p. 1 c. 2 (P. L. 176 Col. 372).

[3] Funke, Grundl. u. Vorauss. d. Satisfaktionstheor. d. hl. Ans. v. Cant. Münster 1903, S. 149. Vgl. dazu L. Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury. In: Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. Hersg. v. A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, IX H. 1, Paderborn 1909, S. 25 ff.

[4] Vgl. J. Rivière, Le dogme de la redemption, Essai d'étude historique, 2. Éd. Paris 1905, p. 364. On voit que saint Bonaventure n'a pas d'autre doctrine que celle d'Alexandre de Halès et de saint Anselme. Ce sont les mêmes questions qu'il pose et les mêmes principes qu'il emploie

und damit der Menschwerdung hatte Anselm mit größter Eindringlichkeit dargetan (vgl. unten seine Lehre von der Genugtuung) und diese so zugleich als reine Gnade erwiesen. Er hatte damit nur die Lehre Augustins fortgeführt, für den die Menschwerdung „summa gratia" war[1].

7. Mit der Frage nach der Notwendigkeit der Erlösung hängt die weitere zusammen, ob die Menschwerdung des Sohnes von der Sünde abhing oder auch ohne die Sünde geschehen wäre. Sie wird eingehend in der ausführlichen quaest. 2 der dist. 1 a. 2[2] erörtert. Die Conclusio scheidet die Frage nach dem Grund der Inkarnation in die nach dem Grund für die Inkarnation überhaupt (quantum ad substantiam) und nach dem Grund für die Annahme einer leidensfähigen Natur (quantum ad defectum passibilitatis). Daß die Annahme der leidensfähigen Natur ihren Grund nur in der Sünde und ihren Folgen haben kann, steht für Bonaventura fest. Wäre aber der Sohn Gottes auch ohne die Sünde, also in einer leidensunfähigen Natur, Mensch geworden? Lag die Menschwerdung nicht von vornherein im Weltplane Gottes?

Die Gründe für die Bejahung der Frage liegen darin, daß „die Inkarnation zur Vollendung des Menschen und damit zur Vollendung des ganzen Weltalls beiträgt. Sie bringt nämlich die menschliche Natur zur Vollendung", und zwar in natürlicher und übernatürlicher Beziehung[3]. Ein weiterer wichtiger Grund liegt darin, daß die Erlösung „die edelste Anlage" („idoneitas") entfaltet, die im Menschen liegt, und damit das „Verlangen der ganzen menschlichen Natur" erfüllt, nämlich die „unibilitas divinae naturae". Nach dieser Auffassung hätte Gott von Anfang an die Inkarnation als Vollendung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gewollt.

Die Gegenauffassung läßt diese spekulativen Gründe bei Seite und stellt sich ganz auf den Boden der Offenbarung. Aus ihr tritt uns Jesus Christus nur als der Erlöser entgegen. Den hinreichenden Grund für das „gewisse Übermaß"[4],

---

pour les résoudre; seulement, le ton est changé et, au lieu de nécessité, il n'est plus question que de convenance. Grâce au doux génie de Bonaventure, la doctrine rigide du „Cur Deus homo" est entrée dans cette voie de sages tempéraments où saint Thomas devait résolument et définitivement la maintenir.

[1] Trin. XIII c. 19 n. 24 (P. L. 42 Col. 1033). „In rebus enim per tempus ortis illa summa gratia est, quod homo in unitate personae coniunctus est Deo." Zit. lit. mag. III d. 12 c. 1.

[2] (III 19 sqq.)

[3] ib. i. corp. (23 sqq).

[4] superexcedens dignatio; excessus quidam.

das im Werk der Erlösung liegt, findet sie nur in einem entgegengesetzten Übermaß des Bösen[1]. Die Gegengründe widerlegt sie damit, daß auch ohne Inkarnation eine hinreichende Vollendung von Natur, Gnade und Glorie möglich gewesen wäre.

Für sich selbst schließt Bonaventura: „Welche Weise von beiden aber die bessere sei, das weiß der, der sich für uns herabließ, Fleisch anzunehmen. Es ist schwer einzusehen, welche von beiden Weisen der anderen vorzuziehen sei, denn beide sind katholisch und von katholischen Männern vertreten. Auch treiben beide Weisen die Seele zur Frömmigkeit an, je nach verschiedener Richtung." Aber „die erste Meinung scheint mehr dem Urteil der Vernunft zu entsprechen, die zweite mehr der Frömmigkeit des Glaubens, denn sie entspricht besser den Aussprüchen der Heiligen und der Heiligen Schrift". Letztere „ehrt auch Gott mehr". Denn „jene [erste] Anschauung schließt Gott gewissermaßen in die Vollkommenheit der Welt ein und drängt ihm eine gewisse Notwendigkeit auf". Die zweite Meinung gibt weiter „dem Geheimnis der Menschwerdung erst den rechten, gewichtigen Grund, nämlich die restauratio omnium". Und endlich „entflammt sie mehr das gläubige Gemüt".

Bonaventura neigt der zweiten Meinung zu. Diese ergibt sich schon daraus, daß er die Gründe für die absolute Prädestination Christi in das oppositum setzt. Ihm ist die Meinung, die dem frommen Glauben („pietati fidei") entspricht, lieber, als die dem Urteil der Vernunft (iudicio rationis") zusagt, auch wenn sie nicht „so fein" („ita subtilis") ist.

Die ganze Quästion[2] ist ein Meisterstück der behutsamen Art, wie Bonaventura die Fragen behandelt, wie er alle Ansichten zu Wort kommen läßt, aber eine endgültige Antwort nicht wagt, solange sie noch zweifelhaft scheint. Er weist auf die Ehrfurcht vor dem Geheimnis hin, neigt aber für seinen Teil der Meinung zu, in der Gottes Liebe größer erscheint, und die Liebe des Menschen mehr geweckt wird. Er schließt die Diskussion der Gegengründe mit den Worten: „Das alles jedoch ist gesagt, ohne dadurch eine Seite be-

[1] ... excessus oppositus per ipsum corrigendus et restaurandus.

[2] In den übrigen Schriften berührt Bonaventura die Frage nicht, sondern nimmt die Sünde und Erlösung als Grund der Menschwerdung. So Serm. 4 De Annunt. B. M. V. (IX 672b): Christus kam in die Welt „ob nullam aliam causam, nisi peccatores salvos facere". (Zit. Aug. de Verb. Dom. Serm. 175 n. 1.)

nachteiligen zu wollen. Denn ich will nicht Gottes Güte Schranken ziehen, sondern das Übermaß seiner Liebe für den gefallenen Menschen ins rechte Licht setzen, damit unser Herz angetrieben werde, ihn zu lieben, indem wir auf das Übermaß seiner alles übersteigenden Liebe schauen („nimiae dilectionis excessum")[1]."

Bonaventuras Zurückhaltung in der erörterten Frage wird besonders durch den Umstand erklärt, daß hier die für ihn größten Autoritäten, sein Lehrer Alexander und der hl. Augustinus, einander gegenüberstanden. Jener hatte gelehrt, Christus würde, auch ohne den Sündenfall, Mensch geworden sein, damit das Geschöpf der Vereinigung mit dem höchsten Gute teilhaftig und Gottes Vollkommenheit in der mit ihr vereinigten menschlichen Natur offenbar werde[2]. Er ist also unter den „quidam", die als Vertreter dieser Theorie genannt, die als „viri catholici" anerkannt werden, und deren Meinung als „subtilis" charakterisiert wird. Augustinus hingegen macht die Menschwerdung von der Sünde abhängig. Bonaventura entschied sich für dessen Lehre; zwei Stellen aus augustinischen Schriften bringt er in den fundamenta, die Christi Menschwerdung von der Sünde abhängig[3] machen und in der conclusio stützt er sich in erster Linie auf den Ausspruch Augustins: „Wäre der Mensch nicht ins Verderben gestürzt, so wäre Gottes Sohn nicht gekommen[4]."

8. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich eine neue Frage. Daß die Erlösung insofern eine Gnade ist, als sie vom freien Willen Gottes abhängig und vom Menschen nicht verdient werden kann, wurde als Lehre Bonaventuras gezeigt. Damit ist aber nicht gesagt, ob sie auch inhaltlich eine Gnade sei, wie sie ihrem Sein, ihrer Qualität nach zur Natur stehe; m. a. W. ob sie nur eine Vollendung der Natur oder etwas wesentlich Anderes, Neues, prinzipiell über diese hinaus Liegendes bedeute.

Ex professo hat Bonaventura diese Frage nicht behandelt. Daß die Erlösung eine Vollendung der Natur bringt, sagt er sehr häufig. So wird die Inkarnation[5] als Vollendung der Welt gefaßt, weil hier die Vollendung der verschiedenen Weisen stattfindet, wie ein Mensch ins Dasein gerufen werden kann; sie ist die Verbindung des letzten mit dem ersten

---

[1] Vgl. M. Bierbaum, Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura, „Katholik", hrsg. v. J. Becker u. J. Selbst, Bd. 89, Mainz 1909, S. 39.

[2] S. th. III q. 2 m. 13 (f. 11 v, b) Concedendum est, quod et si non fuisset natura humana lapsa, adhuc esset convenientia ad incarnationem.

[3] En. in Ps. 68, serm. 1 n. 5 (P. L. 36 Col. 845) (s) und Tr. in Jo. 49 n. 5 (P. L. 35 Col. 1749) (s).

[4] Serm. 174 c. 2 n. 2 (P. L. 38 Col. 940). „Si homo non periisset, Filius Dei non venisset."

[5] III. Sent. d. 1 a. 2 q. 2 (III 21 sqq); Brevil. p. 4 c. 3 (V 244 a).

des Menschen mit Gott[1]. Die Zeit der Menschwerdung wird ebenso gedeutet[2]. Ferner sind in Christus die wirklichen, die begrifflichen und die idealen Wesenheiten (rationes seminales, intellectuales und ideales) zusammengefaßt[3]; ebenso Abbild, Ebenbild und das Urbild selbst[4]. Die Coll. in Hexaëm. endlich schildern ihn als den Inbegriff der ganzen Schöpfung[5]; durch ihn erhält diese erst ihren letzten harmonischen Abschluß. Erst in Christus werden alle Möglichkeiten erschöpft, erst in ihm kommt der Geist zur Ruhe, wenn er auf der Stufenleiter der Geschöpfe emporsteigt. Bonaventura spricht sogar von einer inneren Anlage der menschlichen Natur zur hypostatischen Vereinigung mit Gott und von einem Verlangen nach Aktualisierung dieser Anlage, die durch die Inkarnation endlich befriedigt wird[6]. Und das „betrifft nicht nur den Stand der gefallenen Natur, sondern auch den der wohlgeordneten", so daß die Inkarnation nötig war, „damit der Mensch seiner Natur nach vollkommen sei". Noch schärfer betont der Sermo 2 De Nat.[7] den Gedanken: „Als Gott Mensch wurde, da wurden Gottes Werke vollendet. Denn man kann in gewisser Weise diese Vollendung [der Welt in der hypostatischen Union] als in der natürlichen Anlage begründet ansehen[8]. Damit nämlich die edelste aller empfangenen Anlagen, die der menschlichen Natur einpflanzt war, das heißt, die Vereinbarkeit mit der göttlichen in der Einheit einer Person nicht müßig bleibe, wurde sie verwirklicht. Dadurch aber ... wird alle Vollendung der Schöpfung zum Abschluß gebracht und darin alle Einheit vollendet."

---

[1] ib. q. 1 fund. 2 (19 a); Brevil. p. 4 c. 1 (V 241 a). Quid sapientius ... quam quod ad perfectionem totius universi fieret coniunctio primi et ultimi, Verbi scil. Dei ... et humanae naturae ... .

[2] ib. p. 4 c. 4 (V 245 a), weil durch Christi Ankunft „... temporalia mysteria impleantur".

[3] Red. art. n. 20 (V 324 a).

[4] Itin. c. 1 n. 2, 3 (V 297 a).

[5] z. B. Hexaëm. I 22 (V 333 a). Wie die Erde im Mittelpunkt der Welt steht, so auch Christus im Mittelpunkt der Schöpfung.

[6] III Sent. d. 1 a. 2 q. 2 Concl. (III 24 a) Completus etiam est totius humanae creaturae appetitus, dum per opus incarnationis nobilissima idoneitas, quae erat in humana natura, secundum quam unibilis erat divinae, ad actum perfectum reducitur.

[7] (IX 110 a.)

[8] „Est intelligere hanc perfectionem in naturali dispositione."

Es sind das neuplatonisch-augustinische Gedanken, Folgerungen aus der Lehre, daß alle Dinge im göttlichen Wort durch die Ideen geschaffen worden sind. Damit ist Christus, wie die Inkarnation Gottes, so auch die der Ideen und steht dadurch in einem universellen Verhältnis zur Schöpfung. So zitiert Bonaventura das Wort Augustins: „Was geschaffen wurde, war Leben in ihm, der in sich selbst das lebendige Vorbild und die Idee davon hatte“[1], und: „Der Sohn ist die Kunst des Allmächtigen („ars“) voll der lebendigen Ideen, und alles ist eins in ihm“ u. a.[2]

Solche Aussprüche sind häufig. Sie legen die Folgerung nahe, daß die Erlösung eigentlich nur eine perfectio naturae, also etwa Natürliches sei. Aber sie müssen mit jenen zusammengehalten werden, die die inhaltliche Übernatürlichkeit der Erlösung behaupten. So entgegnet Bonaventura[3] auf die Gedanken von der Vollendung der Weisen, wie der Mensch ins Dasein trete, daß die vierte, in der Inkarnation verwirklichte Form, nicht „de perfectione“, sondern „supra perfectionem universi“ sei. Diese Vollendung ist also nicht naturnotwendig, so darf man weiter folgern, sondern nur eine Konsequenz der inneren Harmonie zwischen Gnade und Natur, gemäß dem Axiom: „gratia perficit naturam“ und „supponit naturam“. Die Conclusio antwortet auf die ganze Argumentation in prinzipieller Weise: „Die vorhergehenden Gründe sagen, es sei geziemend gewesen, daß Gott wegen der Vollendung des Weltalls Fleisch annahm, und deshalb schließen sie gleichsam Gott in die Vollendung der Welt ein und legen ihm eine gewisse Notwendigkeit auf, indem sie sagen, daß seine Werke anders nicht zur Vollendung gebracht werden konnten. Die andere Art aber sagt, daß das Geheimnis der Menschwerdung über aller Vollkommenheit stehe und behauptet so, daß Christus über der Vollkommenheit des Weltalls stehe. Und darin hat sie recht; denn wie der Philosoph im 11. Buch seiner ersten Philosophie sagt, ist Gott über alle Ordnung des Weltalls zu setzen ....“

9. Die Sünde ist Unrecht und Störung, deshalb kann Gott, der höchste Gerechtigkeit und Ordnung ist[4], sie nicht dulden. Er haßt sie; aber „die innerste Güte Gottes macht,

[1] Tr. Jo. 1 n. 16 (s) (P. L. 35 Col. 1387) zit. Comm. Jo. c. 1 (VI 250 a). Folgende Stelle: Trin. VI c. 10 n. 11 (P. L. 42, Col. 931) zit. Sc. Chr. q. 3 (V 12 b) Red. 20 (324 b).

[2] Comm. Jo. c. 1 (VI 249 a). Vgl. dazu: O. Scheel, Die Anschauungen Augustins über Christi Person und Werk ... , Tübingen und Leipzig 1901, S. 163 ff.

[3] III. Sent. d. 1 a. 2 q. 2, sol. 9 (III 27 b).

[4] II Sent. Prooem. (II 4 b).

daß er zugleich aufs höchste liebt, aufs höchste sich erbarmt"[1]. Die Menschen sind Gottes Ebenbilder, deshalb liebt er sie; ja die Coll. in Hexaëm. legen den Grund der Liebe noch tiefer: er „kann gar nicht anders als uns lieben", weil er „von Ewigkeit die Urbilder unserer Bestimmung in sich trägt, so wie das Weib das Kind lieben muß, daß es im Schoß getragen hat"[2]. Gottes Gerechtigkeit wird besonders im Sentenzenkommentar auf das nachdrücklichste betont. Bonaventuras Lieblingsthema aber ist Gottes Liebe und Güte, die zum Erbarmen wird, nachdem der Mensch ins Elend gekommen. „Übergroße Liebe"[3], das „Übermaß der Liebe", der „excessus caritatis et amoris"[4], „die göttliche Güte, durch die er voll Liebe und Erbarmen ist"[5] — in endlosen Variationen kehrt der Gedanke besonders in den aszetisch-mystischen Schriften und Schriftkommentaren wieder. Gerechtigkeit und Liebe sind also die Motive der Erlösung. Sie sind aber nicht getrennt. Die Gerechtigkeit darf die Barmherzigkeit nicht ausschließen; sie ist stets mit ihr verbunden, folgt ihr immer[6]. Der Kommentar zum Weisheitsbuch gibt die lebendigste Formel[7]: Gott „haßt nicht sein Werk, sondern die Fehler des Werkes, so wie der Künstler die Statue liebt, die er schuf und doch den Knorren [„nodum"] haßt, der von Seiten des mangelhaften Stoffes in ihr ist".

Schließlich ist es aber doch die Liebe, die für Bonaventura das endgültig beherrschende Motiv der Erlösung bleibt. Sagt doch das Prooemium zum 3. Sentenzenbuch, das sich in besonderer Weise mit der Erlösung befaßt, daß Gott „in seiner überströmenden Barmherzigkeit und nicht aus anderen Gründen, die Erlösung des Menschengeschlechtes beschloß"[8]. Der Kommentar zum Johannesevangelium[9] ebenso: „Der bewegende Grund, uns zu retten ... war die Unermeßlichkeit der göttlichen Liebe zum verlorenen Menschengeschlecht." So noch oft. Gerade der Gedanke der Liebe

[1] Hexaëm. IX n. 26 (V376 a).

[2] ib. C. 20 n. 5 (426 a). Comparatur autem [sapientia] mulieri bonae ... quia ... rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu in utero, et maxime praedestinationis. Unde quia ab aeterno rationes praedestinationis concepit, non potest nos non diligere ... .

[3] Comm. Jo. c. 3 n. 26 (VI 282 b).

[4] III Sent. d. 1 a. 2 q. 2 sol. 2 (III 21 a).

[5] ib. q. 2 sol. 6 (27 a).

[6] III. Sent. d. 20 a. u. q. 2 sol. 3 (III 421 b) ... benignitas et misericordia et per consequens ipsa iustitia eis annexa.

[7] Comm. Sap. c. 11 v. 25 Resp. (VI 183 b).

[8] (III, 1 a.) — [9] c. 3 n. 26 (VI 282 b).

Gottes ist es, der Bonaventura jene Ausdrücke eingibt, die ein Übersteigen alles Maßes, ein Sprengen aller Grenzen bedeuten: nimietas, superexcedere, excessus, superabundantia u. a. und ihm den Namen des Doctor seraphicus brachten.

Ähnlich, wenn auch nüchterner im Ausdruck, hatte bereits Alexander gelehrt: „Wenn wir die bewegende Ursache erwägen, die die höchste Güte zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts veranlaßte, so war diese Ursache die Liebe ... , erwägen wir die letzte Zweckursache ... , so war es die Gerechtigkeit ... . Die bewegende Ursache aber ist früher ... und deshalb ist die Liebe der erste Grund[1].“ Während also Bonaventura nur faktisch der Liebe den ersten Platz einräumt, sucht sein Lehrer auch eine innere Ordnung im Verhältnis der Motive zueinander aufzuzeigen und den Vorrang der Liebe logisch zu begründen. Ebenso urteilt der von Bonaventura hochverehrte Hugo von St. Victor[2]. Sie alle folgen dem hl. Augustinus, für den ebenfalls Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die Beweggründez um Erlösungswerke sind, der aber doch besonders die Liebe betont. So z. B.: „Welchen gewichtigeren Grund kann man für die Ankunft des Herrn nennen, als den, daß er seine Liebe zu uns zeigen wollte?“[3].

Aus dem Gesagten ergibt sich der Charakter des Erlösungswerkes. Es ist reine Gnade, reines Geschenk, aus Gottes unendlicher Gerechtigkeit, vor allem aber aus seiner unendlichen Liebe entsprungen; insofern ist „das Werk der barmherzigsten Erlösung im höchsten Sinne das Werk Gottes“[4], das seine innerste Natur am tiefsten offenbart.

10. Der Bereich der Erlösung ist ganz universell: Christus „hatte alles wiederherzustellen“[5]; er ist „universale remedium“[6]; „der Gipfel des Kreuzes zeigt den Himmel, sein Fuß reicht in die Hölle, die Arme bedecken die Erde“[7]. Auch den Engeln kommt die Erlösung zugute, denn „die durch den Fall Luzifers entstandene Lücke wird durch die erlösten Menschen ausgefüllt[8]. Wirksam wird jedoch die Erlösung nur für die, „welche durch den Glauben Christi

---

[1] S. th. III q. 8 m. 3 a. 1 (f. 26b). Si ... consideremus causam moventem ... ratio fuit caritas ... . Si vero ... causam finalem ... iustitia ... . Motiva autem causa ... est prior ... omnibus aliis. Et ideo caritas est prima ratio incarnationis.

[2] De arrha animae (P. L. 176 Col. 963) ... nullam praeter gratuitam Salvatoris tui caritatem causam invenire potes.

[3] de cat. rud. c. 4 und 7 (P. L. 40 Col. 315).

[4] Comm. Jo. c. 3 n. 26 (VI 282 b).

[5] Comm. Luc. c. 2 n. 81 (VII 62 b). Et omnis natura, omnis sexus, omnis aetas Christo nascenti testimonium perhibuit, quia ipse debebat reparare omnia.

[6] ib. c. 1 n. 49 (23 a).

[7] ib. c. 4 n. 59 (103 b) nach Beda, II in Luc. 4, 29.

[8] III. Sent. d. 2 dub. 4 R. (III 57 b) ... incarnatio ... faciebat ... etiam ad reparationem ruinae angelicae ... .

Glieder schon waren, als er litt, oder es werden würden ...“ [1]. Das gilt also für die bereits Gestorbenen, soweit sie in der Vorhölle warteten, für die damals Lebenden und für alle Zukunft. Daß das Fehlen der Bösen im Reich Christi dessen Sieg nicht vermindert, erklärt Bonaventura damit, daß die Bösen durch die Sünde „quasi nihil“, fast zu Nichts werden [2] und also „ihr Fehlen für nichts angesehen wird“. Ebenso wird die Erlösung für die Kinder nicht wirksam, die ohne Taufe gestorben sind [3].

II. Das Prooemium zum 3. Sentenzenbuch [4], eine Exegese zu Eph. 2, 4., gibt einen kurzen Überblick über das ganze Sentenzenwerk und gliedert es nach dem Gesichtspunkt der Erlösung. Die Gotteslehre (I Sent.) handelt vom Urheber der Erlösung, die Schöpfungslehre (II Sent.) vom Erlösungsbedürftigen („de reparabili“), das dritte Buch vom Erlöser selbst, das vierte von der Heiligung des erlösten Menschen. Die Erlösungslehre ist also für Bonaventura der Angelpunkt der ganzen Theologie. Der Prolog zum Breviloquium § 6 [5], spricht über die Heilige Schrift. Der Inbegriff ihres Inhalts ist die Erlösung. Selbst wenn die Schrift von natürlichen Dingen oder der Geschichte des jüdischen Volkes handelt, ist darunter irgendeine Seite des Erlösungswerkes zu verstehen. Sie spricht überhaupt nur von der Erlösung, denn das Wissen von der Erlösung ist die „scientia salutaris“ schlechthin [6], und nur mit Rücksicht auf sie handelt die Heilige Schrift z. B. auch von der Schöpfung. Sie schweigt aber z. B. vom Fall der Engel, weil für diese keine Erlösung folgte. Man kann die Heilige Schrift nicht verstehen, wenn man nicht „Ordnung und Ursprung der Erlösung kennt [7]. Und da für Bonaventura die Theologie die Wissenschaft vom Inhalt der Heiligen Schrift [8] ist, so ist damit die Erlösungstatsache für ihn recht eigentlich der Inbegriff der Theologie.

Seine Auffassung ist mit der Hugos von St. Victor verwandt. Für diesen zerfällt der theologische Gegenstand in die opera conditionis und die opera restaurationis. Die letzteren sind allein im strengen Sinn Objekt der Theologie, die ersteren nur insofern, als sie das Verständnis der Erlösung erhöhen [9].

[1] i b. d. 22 a. u. q. 5 i. corp. (III 461 b). — [2] i b. sol. 4 (462 b).
[3] i b. ad. q. incid. (462 b). — [4] (III 1 b). — [5] (V 207 a.)
[6] p. 2 c. 5 (V 223 b). — [7] Hexaëm. III n. 11 (V 345 a).
[8] Prol. in Brevil. Init. (V 201 a).
[9] De sacramentis, Prol. in libr. prior. c. 2 (P. L. 176 Col. 183). Vgl. dazu Grabmann, Geschichte der scholast. Methode II, Freiburg 1911, S. 255 ff.

2. Kapitel.

Begriff der Mittlerschaft und Person des Mittlers.

1. Der Zentralbegriff der Erlösungslehre ist der der Mittlerschaft.

Durch die Sünde ist aus dem Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf ein Gegensatz des letzteren gegen Gott geworden. Von seiten Gottes bleibt aber der Wille, das Geschöpf mit sich zu vereinigen, denn er ist barmherzig; im Geschöpf bleibt das Verlangen nach Gott, weil er das unendliche Gut ist. Sowohl Gott als Geschöpf wollen also eine Aussöhnung des Gegensatzes. Es sind aber Hindernisse vorhanden. Gottes Gerechtigkeit muß Sühne für die Schuld verlangen, und das bedeutet für das Geschöpf das ewige Verderben; ferner hat die Sünde im Geschöpf eine Zerrüttung des natürlichen und übernatürlichen Lebens bewirkt, die ihm eine Annäherung an Gott unmöglich macht. So entsteht die Frage, ob ein Weg möglich ist, der ganzen Lage gerecht zu werden. Gibt es jemand, der zwischen Gott und Mensch vermitteln könnte?

Der Begriff des „Mittleren" („Medium") spielt im Denken Bonaventuras eine große Rolle. Er hat ihn nach allen Seiten hin erörtert, wenn auch meist in kurzen, verstreuten Bemerkungen. Das Mittlere steht zwischen zwei Extremen[1]; ist von beiden verschieden[2], steht aber mit beiden in Beziehung[3]; partizipiert an der Natur beider; setzt sich aus beiden zusammen („conficitur"), und zwar nach der entsprechenden Ordnung und wie es sich geziemt[4]. Zwischen zwei Naturen ist das „medium" entweder eine Natur oder eine Person oder eine beiden Naturen entsprechende Eigenschaft[5]. Aus dem Begriffe des medium wird der des „Mittlers" („mediator") entwickelt[6]. „Mediator" kann nur sein, wer medium ist[7]. Wie das Mittlere zwischen den Extremen, so steht der Mittler zwischen Gott und Mensch; tiefer als Gott, höher als der Mensch[8]. Wie jenes, muß auch er von beiden

---

[1] III Sent. d. 19 a. 2 q. 2 f. 3 (III 409 b) ... medium debet esse inter extrema ... .

[2] ib. f. 4 ... debet habere differentiam cum extremis ... .

[3] I Sent. d. 3 p. 1 a. u. q. 2 f. 3 (I 71 a).

[4] ib. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 Sol. 4 (III 68 b) ... confici ex extremis secundum debitum ordinem et congruentiam ... .

[5] ib. d. 19 a. 2 q. 2 Concl. (III 410 b) ... ita, quod in eo concurrant duae naturae, sicut in natura tertia; aut ... sicut in persona; aut ... proprietates duabus naturis conformes.

[6] ib. — [7] ib. sol. 1 (411 a). — [8] ib. f. 3 (409 b).

verschieden sein[1]; an beiden Anteil haben[2]; mit beiden verbunden sein[3]. Schärfer wird der Begriff gefaßt[4], indem der Unterschied zwischen „esse medium" und „esse mediatorem" aufgezeigt wird. „Denn medius besagt bloß die Gemeinschaft („communicantia") mit den beiden Extremen, mediator aber ... besagt auch ein Amt der Versöhnung („officium reconciliationis")." Dieses Amt muß dem Mittler von der kompetenten Instanz übertragen, er muß „gesendet" sein.

Der Begriff der Mittlerschaft „mediatio" enthält also ein Dreifaches. Er bezieht sich einmal auf das Sein des Mittlers und bedeutet insofern seine Stellung „zwischen beiden Extremen", die auf einer Teilnahme am Sein oder wenigstens an den Eigenschaften beider beruht („medietas"). Dann enthält er die Sendung zu einer Tätigkeit der Ausgleichung bestehender Gegensätze („missio"). Endlich bezieht er sich auf diese Tätigkeit selbst und das durch sie begründete Verhältnis zu den Extremen („mediatio", „officium reconciliationis").

2. Ist ein Mittleres zwischen Gott und Mensch möglich? Ein Mittel zwischen zwei Naturen kann in dreifacher Weise gefaßt werden. „Entweder so, daß in ihm die beiden Naturen selbst wie in einer dritten Natur zusammenkommen; oder so, daß die beiden Naturen in einer Person zusammenkommen, oder endlich so, daß in ihm Eigenschaften zusammenkommen, die beiden Naturen eigen sind. Im ersten Sinn kann nichts Mittleres zwischen der menschlichen und göttlichen Natur sein .... Faßt man das Mittlere aber in der zweiten Weise, so ist Christus das Mittlere zwischen der menschlichen und göttlichen Natur, insofern er eine Person in zwei Naturen ist[5] .... Faßt man es in der dritten Weise, so ist Christus das Mittlere zwischen Gott und Mensch seiner Menschheit nach, insofern er Sterblichkeit und Seligkeit zugleich hat; Sterblichkeit, durch die er mit den Menschen Gemeinschaft hat, und Seligkeit, durch die er mit Gott in Gemeinschaft steht [„status viatoris" und „status comprehensoris"][6]." Weiter unten werden als mittlere Eigenschaften genannt Gerechtigkeit und Unschuld auf der einen Seite, Sterblichkeit auf der anderen.

---

[1] i b. f. 4. — [2] i b. opp. 2 (410 a).
[3] i b. opp. 3. — [4] i b. i. corp. (410 b).
[5] Die Möglichkeit dieser Vereinigung III Sent. d. 1 a. 1 q. 1 (III 8 sqq).
[6] i b. d. 19 a. 2 q. 2 i. corp. (III 410 b).

So ist zunächst das Mittlere zwischen Gott und dem Menschen der Gottmensch. Seine göttliche Natur ist ihm mit Gott gemeinsam, seine menschliche mit den Menschen. Zumal der letztere Gedanke wird oft und eindringlich betont. Christus gehört mit den Menschen einer gemeinsamen Gattung an[1], er ist uns in allem gleich[2]. Besonders wird Gewicht darauf gelegt, daß er aus dem Geschlecht Adams stammt[3]; daß er sein Fleisch aus dem sündigen Menschenfleisch genommen[4]; daß seine Natur die gefallene menschliche Natur ist[5], freilich ohne die Sünde[6]. Er ist „Hauch aus unserem Mund"[7]; er hat unser aller Art und Persönlichkeit angenommen — „ipsorum personam voluit suscipere Christus"; ist von den Trauernden und Furchtsamen gesagt —, so daß jeder von uns sich in ihm wiederfindet[8].

Die medietas besteht aber weiter jeweils innerhalb jedes der bisher behandelten beiden Beziehungstermini. Gott ist dreipersönlich. Ist es gleichgültig, welche Person Mensch werde? Die ganze dist. 1 des 3. Buches beschäftigt sich mit der Frage, und vorübergehend sehr viele andere Stellen. An und für sich könnte jede der heiligen drei Personen Fleisch annehmen. Aber „es ist keiner anderen Person so angemessen wie dem Sohn[9]". Art. 2 erörtert diese Kongruenz. Die Inkarnation ist ganz auf die Mittlerschaft angelegt und deshalb die Person dafür am geeignetsten, die schon in der heiligen Dreinigkeit die mittlere Stellung einnimmt. Das Breviloquium präzisiert den Gedanken[10]: Die mittlere Person ist die, „welche hervorgebracht wird und hervorbringt". Am tiefsten faßt die Red. art. die Frage[11]. Sie bringt Gottes Dreipersönlichkeit

---

[1] i b. d. 2 a. 2 q. 3 f. 4 (III 48 a) ... Christus [habet] ... cum aliis hominibus speciem communem ... .

[2] Comm. Luc. c. 2 n. 45 (VII 55 a).

[3] III Sent. d. 12 a. 1 q. 1 i. corp. (III 262 b) ... congruebat, quod de genere Adam carnem assumeret.

[4] ib. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 Concl. (86 b) ... de natura lapsa [fabricavit] sibi carnem ... .

[5] i b. d. 16 a. 1 q. 3 f. 2 (349 b); sehr stark ausgedrückt: Vit. myst. c. 15 n. 2 (VIII 181 a) Dicitur ... Dominus Jesus esse hoedus, qui est immundum animal, quia naturam gestabat plenam in nobis immunditiis peccatorum, in ipso vero nihil peccati habentem.

[6] III Sent. d. 2 a. 2 q. 1 sol. 1 (III 45 b).

[7] Off. de pass. Laud. Capit. (VIII 154 a).

[8] Apol. c. 1 n. 6 (VIII 237 a).

[9] III Sent. d. 1 a. 1 q. 4 i. corp. (III 17).

[10] p. 4 c. 2 pro th. 4 (V 242 b).

[11] n. 23 (V 325 a).

mit seiner „Rechtheit“ („rectitudo“) in Beziehung. Diese Eigenschaft bedeutet die innere Ordnung eines Dinges, die darin zum Ausdruck kommt, daß es „aus dem Gleichgewicht mit den Extremen nicht heraustrete“, d. h. die vollkommene medietas. Gott ist höchste „Rechtheit“, sowohl für sich selbst genommen wie auch als Ursprung und Ziel der Geschöpfe. Die Rechtheit findet aber ihren besonderen Ausdruck in der zweiten Person, der ja in besonderer Weise die Ordnung und Weisheit zugeschrieben wird. So ist die zweite Person der Trinität der lebendige Ausdruck von Gottes Rechtheit an sich, d. h. der medietas in Gott; sie ist zugleich medium im Ausgang der Dinge, denn „die Dinge gingen durch das Wort Gottes von Gott aus“. Ebenso ist (und darin liegt die Anknüpfung der innergöttlichen medietas an die zwischen Gott und Mensch) zur vollkommenen Rückkehr des Geschöpfes nötig, daß ein Mittler zwischen Gott und Mensch sei, nämlich eben jenes innergöttliche medium, insofern es zugleich Mensch ist.

Weiter besteht die medietas des Gottmenschen auch innerhalb der Schöpfung. Er ist medium zwischen den Engeln und uns[1]; zwischen Mensch und Mensch[2]. Endlich setzt hier die weit ausgreifende Spekulation ein, die den Gottmenschen als „medium universi“ faßt, eine allseitige Mittelschaft aus der Idee einer die Schöpfung zusammenfassenden Universalität Christi ableitet[3]. „Der die ganze Welt wiederherstellen sollte, mußte die Zustände [„conditiones“] der ganzen Welt kennen.“ Christus „hat die körperliche, geistige und göttliche Natur, so daß er imstande ist, das Unterste mit dem Obersten zu verbinden“. Er ist „Mittleres in allem“, auch in der geistigen Welt: „medium doctrinae“ für die Erkenntnis[4], „medium modestiae moralis electionis“ für das sittliche Leben[5], weil er die wesenhafte Wahrheit und Güte ist. Christus hat alle Stände in sich, ist „viator“ (d. h. sterblicher Mensch) und „comprehensor“ zugleich (Gott schauend)[6]; er hatte den Stand der Unschuld vor der Sünde, den Stand des Leidens nach der Sünde und

---

[1] Coll. in Jo. c. 1 C. 4 n. 4 (VI 540 b) ... medius ... inter hominem et Angelum ... .

[2] ib ... inter hominem et hominem ... .

[3] Hex. III n. 13, 14 (V 345) und die ganze spekulative Schriftengruppe.

[4] ib. I n. 11 und 25 (V 331 a u. 333 b).

[5] ib. n. 11 und 32 ff. (V 331 a und 335 b).

[6] III Sent. d. 16 a. 2 q. 2 i. corp. (III 356 b).

den Stand der Unfähigkeit zu sündigen in sich[1]; alle Seelenkräfte hatten in ihm ihren vollkommenen Gebrauch; er besaß alle Weisen des Seelenlebens, alle Anlagen und Kräfte[2]; er besaß alle Weisen der Erkenntnis: im Worte selbst, in der Gnade, in der Natur, in den Ideen, im geschaffenen Intellekt, im eigenen Sein der Dinge[3]; er hat alle Versuchungen durchgemacht[4] usw. Und all' das, „weil er um seines Mittleramtes willen Göttliches und Menschliches erfahren mußte"[5]. Er ist mit einem Wort „das Mittlere der Harmonie, das in einer universellen Versöhnung den Frieden begründet"[6], denn er ist derjenige, der einst alles zur ewigen Glückseligkeit in sich vereinigen wird. So baut Bonaventura in der I und III Coll. in Hex. das Bild des universellen „hierarcha"[7] auf, der Gott und Geschöpf, Natur und Gnade, Engel-, Menschen- und Körperwelt in sich befaßt und als Inbegriff von allem auch Mittler sein soll zwischen Gott und allem einerseits, und zwischen den Einzelheiten der Schöpfung untereinander anderseits[8].

3. Die Tatsache der Mittelstellung macht noch nicht die ganze Mittlerschaft aus, „denn medium besagt die Gemeinschaft mit den Extremen, mediator aber ... auch noch das Amt der Versöhnung" („officium reconciliationis")[9]. Der Begriff des „officium" hängt weiter aufs engste mit dem der Sendung („missio") zusammen[10].

---

[1] ib. d. 12 a. 2 q. 1 sol. 4 (267 b) ... de omni statu aliquid assumpsit: de statu ante peccatum ... innocentiam ... post peccatum ... poenam ... comprehensionis impossibilitatem peccandi.

[2] ib. d. 13 a. 2 q. 2 f. 5 (286 b) ... est in ipso sensuum integritas et perfectio ... .

[3] ib. d. 14 a. 3 q. 1 Concl. (319 b) ... ut de quolibet statu aliquid in se haberet ... .

[4] Comm. Luc. c. 4 n. 23 (VII 95 a). Erörterung der Versuchung Christi: „describit ... tentationis consummationem, ... quia ... omnis tentatio reducitur ad tres praedictas ... .

[5] III Sent. d. 16 a. 2 q. 2 Concl. (III 356 b).

[6] Hex. I n. 11 und 37 sqq. (V 331 u. 335 b).

[7] Dieser ganze Gedankengang ist für Bonaventura höchst charakteristisch. Die Idee der Universalität kehrt in seinen Schriften fortwährend wieder. Sie bestimmt seinen Weltbegriff (Inbegriff aller Möglichkeiten), seinen Begriff vom Menschen (Abbild der Welt) von der Seele, von der Heiligen Schrift usw. Vgl. Brevil. Prol. Init. (V 202 b); Itin. c. 4 n. 4 und 7 (307); Coll. in Hex. passim (V 329 sqq).

[8] Vgl. auch Brevil. Prol. § 3 (V 205 a). Der ganze Gedanke findet einen prägnanten Ausdruck in dem oft zitierten Satz des hl. Joh. Damascenus: „Quod fuit curabile, fuit assumtibile; quod fuit curatum, fuit assumtum" [III Sent. d. 2 a. 2 q. 1 f. 2 (III 44 a)] u. ö.

[9] III Sent. d. 19 a. 2 q. 2 i. corp. (III 410 b).

[10] ib. d. 1 a. 1 q. 4 opp. 2 und a. 2 q. 3 opp. 6 und sol. 5 (III 17 a u. 29 a).

Wie durch den Begriff der innergöttlichen medietas, so wird auch durch den der missio der Begriff Mittlerschaft an das Trinitätsdogma geknüpft. Denn der Sendende ist der Vater, der Gesandte der Sohn. In Myst. Trin. erörtert Bonaventura die Frage näher im Zusammenhang mit der göttlichen Unveränderlichkeit. „Jede wahre Sendung ist ein Herabsteigen und eine wahre Veränderung." „In göttlichen Dingen darf Sendung aber nicht im eigentlichen, sondern nur im übertragenen Sinn genommen werden. Sie besagt für Gott ... die Offenbarung im Geschaffenen. Gott ist wohl immer und überall gegenwärtig, ... aber er wohnt in seiner Glorie im Himmel und erscheint durch sichtbare Offenbarung [„per illustrationem apertam"], sobald er sich den niederen Geschöpfen zu zeigen beginnt. Deshalb sagt man, er werde gesandt und steige herab, nicht als ob eine Veränderung ... von seiner Seite einträte, sondern mit Rücksicht auf die Offenbarung, die uns gewährt wird und unter uns geschieht[1]." Damit ist die Sendung erklärt als ein nach dem Willen des Vaters zum Zweck der Erlösung geschehendes „Sichtbarwerden" des Sohnes: die Menschwerdung. Ihr Wesen liegt im Willen des Sendenden und im Gehorsam des Gesandten. Comm. Jo.[2] sagt zum Worte Christi: „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat": „Diese Worte wollte der Herr erfüllen durch das Werk der Erlösung." Weiter bedeutet die Sendung eine Übertragung der Macht und Gewalt, die zu dem Sedungswerk nötig ist: „Du hast ihm Gewalt gegeben über alles Fleisch, d. h. alles Fleisch zu retten[3]."

Die Sendung setzt einen Ratschluß des Vaters voraus: „determinatio"[4]; „sacra et secreta consilia et dispositiones de passione et resurrectione Christi"[5]; „voluntas Dei"[6]; „mandatum Dei"[7]; der Vater setzt den Sohn dem Leiden aus[8]. Das Amt, die Tätigkeit des Mittlers besteht in der Versöhnung und Vereinigung der Menschen mit Gott.

So ist der Begriff der Mittlerschaft aus den Begriffen der Mittelschaft, des Ratschlusses, der Sendung, des Amtes

[1] Myst. Trin. q. 6 a. 1 opp. 7 und sol. 7 und 8 (V 98 a und 101 a).
[2] c. 4 n. 54 (VI 297 b).
[3] ib. c. 17 n. 4 (467 b).
[4] III Sent. d. 20 a. u. q. 6 i. corp. (III 431 a).
[5] Comm. Sap. c. 2 vv. 21 sqq (VI 124 b).
[6] Comm. Jo. c. 11 n. 75 q. 1 (VI 409 a).
[7] ib. c. 14 n. 45 (445 a).
[8] Lign. vit. myst. glor. X n. 40 (VIII 83 a). Christum exposuit Deus fluctibus passionum ... .

und der versöhnenden Tätigkeit zusammengesetzt. Nach diesem Gedankengang wäre Mittler der Gottmensch, „der ins Fleisch gesandte Sohn". Und tatsächlich ist der Begriff des Gottmenschen als des Mittlers vorherrschend, besonders in den spekulativen Schriften[1].

4. Mit dieser Fassung des Begriffes scheint aber die weitere Ausführung der q. 2 III Sent. d. 19 a. 2[2] in Widerspruch zu stehen. Die Conclusio sagt nämlich: „Christus war nach seiner göttlichen Natur selbst derjenige, mit dem die Aussöhnung geschieht", infolgedessen „kann er nicht nach seiner göttlichen Natur Mittler sein, sondern nur nach seiner menschlichen". Diese ist nicht das „extremum"[3] (sol. 4), „denn die menschliche Natur in Christus bedurfte nie der Erlösung, weil sie nicht versöhnt, sondern versöhnend war". Deswegen muß die menschliche Natur Christi durch bestimmte Eigenschaften an Gott und an dem Geschöpf partizipieren, um so Mittlerin sein zu können.

Tatsächlich liegen hier wieder zwei Gedankenreihen vor, die nicht aufeinander reduzierbar sind und doch keinen Widerspruch bilden. Vielmehr macht sich innerhalb der Begriffe der „medietas" und „mediatio" eine analoge Differenzierung geltend, wie sie oben im Begriff der Sünde aufgezeigt wurde.

Daß die Mittlerschaft nicht dem Gottmenschen eigen, daß vielmehr die menschliche Natur Christi allein Mittler sei, begründet die genannte q. 2[4] mit dem Satze: „Es genügt zur Mittlerschaft die Übereinstimmung gemäß den Eigenschaften, besonders wenn die „extrema" durch jenes Mittlere zur Gleichförmigkeit des Willens, nicht zur Gleichförmigkeit der Natur vereinigt werden sollen. Denn durch Christus wird der Mensch mit Gott versöhnt, damit er selig werde, ... damit er aus sterblich unsterblich, aus einem Sünder ein Gerechter, aus einem Elenden ein Seliger werde, nicht aber, damit der Erlöste Gott werde."

Es wird hier also mit aller Schärfe der Begriff der moralischen Versöhnung herausgehoben, die in der Herbeiführung der Gleichförmigkeit des menschlichen mit dem göttlichen Willen besteht, und einer physischen Ver-

[1] Sehr klar: Brevil. p. 4 c. 1 (V 241 a). Der Mittler, durch den alles neu geschaffen wird, ist der Gottmensch: „... coniunctio primi et ultimi, Verbi scil. Dei ... et humanae naturae ... ."

[2] (III 410 ff.)

[3] Was aber an anderen Orten energisch betont wird.

[4] d. 19 a. 2 (III 411 a).

einigung gegenübergestellt, die in einer Gleichförmigkeit der Naturen besteht. Dort: „gerecht werden", hier: „Gott werden". Daß es sich nun nie um ein „Gottwerden" im eigentlichen Sinne handeln kann, ist klar. Ein solcher Gedanke liegt Bonaventura selbst in den kühnsten seiner spekulativen und mystischen Schriften völlig fern. Er ist immer ein bewußter Gegner jeder pantheistischen Tendenz gewesen, und hat Amalrich von Bena und David von Dinant ebenso bekämpft, wie den Averroismus[1]. Aber damit ist doch eine Gedankenrichtung angegeben, die eingeschlagen werden kann, auch ohne daß sie zur Verkennung des wesentlichen, unüberbrückbaren Unterschiedes zwischen unendlicher und endlicher Natur führt. Es sind die Gedanken, welche die griechische Erlösungstheorie beherrschten und im Begriff der Vergöttlichung[2] gipfelten. Sie setzt, wie im folgenden Teil, Abschnift 2, gezeigt wird, die Frucht der Erlösung nicht so sehr in eine Vereinigung des Willens, als in eine Gemeinschaft des physisch-mystischen Lebens der Seele mit Gott. Und es ist charakteristisch genug, daß wohl der Sentenzenkommentar, aber keine der übrigen Schriften Bonaventuras die Mittlerschaft auf die menschliche Natur Christi beschränkt, vielmehr gerade diejenigen seiner Werke, die am stärksten den Stempel seines Geistes tragen, viel mehr der physisch-mystischen Auffassung zuneigen.

Die Grundlage für diese Gedanken bildet die Gnadenlehre. Sie wird später ausführlich erörtert, wenn ihr Zusammenhang mit der Erlösungslehre untersucht wird. Hier nur das Notwendigste. Die Gnade ist ein „geistiger Einfluß [„influentia"] Gottes, der die vernünftigen Seelen dem Quell des Lichtes ähnlich und gleichförmig macht"[3]. Sie bedeutet „einen Zusammenhang des Flusses der göttlichen Güte auf das Antlitz unseres Geistes hin"[4], einen steten, verbindenden Strom. „Sie ist eine Einheit und erfaßt vor allem die Substanz der Seele ..., indem sie wohl in den Potenzen wohnt, aber insofern diese in kontinuierlicher Ein-

---

[1] So im Sentenzenkommentar und besonders in den Collationes in Hexaëmeron, deren erste Gruppe überhaupt eine Art Gericht über die bedeutsamsten philosophischen Irrtümer ist. Vgl. M. De Wulf, Histoire de la philosophie mediévale ..., p. 374.

[2] Tixéront II p. 150: „La restauration de notre nature, en effet, ne peut être ... qu'un retour à la vie divine et à la participation du Verbe concédées d'abord à l'humanité: c'est une Θεοποίησις ... divinisation ..."

[3] II Sent. d. 26 a. u. q. 2 i. corp. (II 636 a).

[4] ib. q. 4 sol. 5 (641 a) continuatio „influentiae a bonitate divina super faciem mentis nostrae".

heit mit der Substanz stehen[1]." Sie ist für die Seele „das Prinzip, das ihr das zweite [d. h. das Gnaden-] Sein gibt, das eine Leben der Seele"[2]. Und zwar geht dies Leben den Tugendakten, den Akten des Willens voraus[3], ist ihre im Sein der Seele gegebene Grundlage. Die Gnade ist als allgemeine „informatio" der Seele („gratia gratum faciens") der Grund für deren Wohlgefälligkeit („acceptatio"); ist als Impuls der Kräfte die eingegossene Tugend der Seele („virtus") und wird gegeben im Augenblick der Rechtfertigung[4]. Durch sie wohnt Gott in der Seele[5] und wird die übernatürliche Gottähnlichkeit und Gottförmigkeit hergestellt. Sie ist also etwas Geistig-Reales, d. h. das Sein Betreffendes, der physischen Ordnung Angehörendes („esse gratiae, esse secundum")[6]. Anderseits ist die Gnade auch etwas, was sich an das Tun des Menschen wendet, insofern es Organ für das Ideelle ist: also Wahrheitsoffenbarung für Erkennen und Glauben; Heiligkeitsgesetz für Gesinnung und Liebe. Auch hierüber ist im folgenden ausführlich zu handeln. Also umfaßt „Gnade" beide Ordnungen: die physisch-wirkliche und die ideell-moralische, und bedeutet die in ihnen beiden sich vollziehenden übernatürlichen Einwirkungen, Annäherungen Gottes an die Seele. Für beide Ordnungen nun ist Christus Mittler. Seine Mittlerschaft hat eine doppelte in der Natur der Sache begründete Seite. Er ist Mittler nach der moralischen Ordnung („ordo iustitiae"), insofern er es ist, der die Schuld sühnt, die Strafe wegnimmt, die übernatürliche Willensumkehr bewirkt. Er ist auch Mittler nach der physischen Ordnung, insofern er es ist, der als Quellgrund („fontale principium"), als Prinzip der Neuschöpfung („principium recreativum") den Gnadeneinfluß vermittelt, und zwar nicht bloß für die Einzelseele, sondern auch für die Menschheit[7]. Dort stellt Christus die zerstörte moralische

---

[1] I b. q. 5 i. corp. (643 a b).

[2] II Sent. d. 27 a. 1 q. 1 i. corp. (II 654 b) ... gratia comparatur ad animam sicut principium dans ei vitam in esse secundo.

[3] Brevil. p. 5 c. 2 (V 254 a) ... [per gratiam] habilis [efficitur] ad bona moralia ... .

[4] III Sent. d. 26 und 27 passim (III 554 ff.).

[5] Brevil. p. 1 c. 5 (V 214 a) ... Habitare ... dicit effectum spiritualem ... sicut est effectus gratiae gratum facientis ... .

[6] II Sent. d. 27 a. 1 q. 1 i. corp. (II 654 b). Sünde ist „annihilatio in esse ... vitae gratuitae". Brevil. p. 5. c. 3 (V 255 a).

[7] „gratia capitis". Vgl. 3. Teil, 2. Abschnitt, 2. Kap. n. 1.

Ordnung wieder her, indem er ihr durch die Sühne genugtut; hier schafft er die Seelen im „Sein der Gnade" neu. Dort stellt er die Gesinnungsvereinigung zwischen Gott und der Seele her, indem er sie zu Liebe und Gehorsam bewegt, hier die reale Vereinigung des Seins durch den „Zusammenhang des Gnadenflusses". Im ersten Falle ist er Mittler als Mensch, der aber mit Gott hypostatisch geeint ist, im zweiten als Gottmensch. In dieser deutlichen Gegenüberstellung finden sich allerdings diese Begriffe bei Bonaventura nicht. Bald tritt der eine, bald der andere mehr hervor. Jedoch ist die zweite Begriffsgruppe, zumal in den spekulativen und mystischen Schriften, stärker als die erste.

5. Den Begriff des Mittleren hatte bereits in gleicher Weise Alexander im Hinblick auf den der Mittlerschaft Christi entwickelt. „Mittleres sein bedeutet mit beiden Extremen in Verbindung stehen." Das kann geschehen „durch eine Gemeinschaft der Natur oder der Eigenschaften, oder der Person .... Christus kann Mittleres genannt werden auf Grund einer Gemeinschaft der Eigenschaften ... er hat nämlich mit Gott die Seligkeit und Fülle der Gnade und des Wissens gemein ..., mit dem Menschen die Sterblichkeit und die übrigen Mängel"[1]. Diesen Begriff des Mittleren verwendet Alexander als gleichbedeutend mit dem des Mittlers: „Christus medius seu mediator"[2]. So erörtert er die verschiedenen Seiten der „medietas Christi" durch Ausführungen über seine „mediatio"[3]. Den Gedanken der Sendung verwertet er, um den Ausdruck zu erklären, der Sohn sei in der Menschwerdung „herabgestiegen". Er sei nicht räumlich herabgekommen, sondern vom Vater gesandt worden, im Fleische zu erscheinen[4]. Den Begriff des Mittlers selbst entwickelt er in demselben Zusammenhange nach beiden Seiten[5]. „... der Mensch Christus ist Mittler zwischen uns und Gott. Denn die Extreme sind der unsterbliche, selige Gott und der sterbliche, aber selige Mensch, und das war Christus seiner menschlichen Natur nach". Anderseits sagt Alexander kurz vorher: „Wir müssen einen Mittler suchen, der nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist, damit die selige Sterblichkeit dieses Mittlers die Menschen aus Elend und Sterblichkeit zur seligen Unsterblichkeit" oder, wie der letzte Satz des Artikels sagt: „zu jener Dreieinigkeit führe, in deren Besitz die Engel selig sind".

Diese Gedanken sind augustinisch, zum Teil fast wörtlich übernommen. „Der Begriff mediator ist [in Augustins Schriften] wohl die häufigste Bezeichnung für Christus"[6]. Christi Mittlerstellung ist für Augustinus einerseits in dessen Menschheit begründet. Als Mensch ist

---

[1] S. th. III q. 18 m. 6 a. 2 (f 55 a) ... medium dicitur multipliciter, sive quantum ad convenientiam naturae; quantum ad convenientiam proprietatis; quantum ad convenientiam personae.

[2] ib.

[3] ib. q. 11 m. 2 (f. 36 a) ... medium per modum fidei ... meriti ... orationis ... dispositionis.

[4] ib. q. 19 m. 4 § 1 (f. 59).

[5] ib. q. 18 m. 6 a. 2 (f. 55).

[6] O. Scheel, a. a. O. S. 319.

er Gott ähnlich in seiner Sündenlosigkeit und dem Menschen in seiner Schwäche: „Zwischen der Dreieinigkeit und der Schwäche und Bosheit der Menschen ist der Mensch Mittler, nicht böse, aber schwach ..., und damit es so Mittler sei zwischen Mensch und Gott, ward das Wort Fleisch, d. h. ward es Mensch[1].“ Diese Seite am Begriff der „medietas“ ist die Grundlage für die moralisch-rechtliche Mittlertat der Genugtuung, des sühnenden Opfertodes und der Fürbitte[2]. Augustinus kennt aber auch die andere Seite des Begriffes, nach der die „medietas“ in der Gottmenschlichkeit liegt[3]: „... man muß einen Mittleren suchen, der nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist, damit er die Menschen ... zur seligen Unsterblichkeit führe.“ Auf dieser Seite des Begriffes baut sich für Augustinus die Theorie von der physisch-mystischen Erlösungswirkung auf, die in der Mitteilung göttlichen Lebens besteht[4].

6. Nachdem Bonaventura[5] die Unmöglichkeit dargelegt hat, daß mehr als eine der drei göttlichen Personen in der gleichen menschlichen Natur Fleisch annehme, zeigt q. 4, wie an und für sich jede derselben Mensch und also in besonderer Weise Urheber der Erlösung werden könnte. Es folgt a. 2 die Erörterung der Gründe, die besonders die Inkarnation und Erlöserschaft des Sohnes kongruent erscheinen lassen[6]. Sie lassen sich im wesentlichen auf den bereits erörterten Begriff der „medietas“ zurückführen. Er ist das „medium Trinitatis“, war das „medium creationis“, so ist er auch das „medium recreationis“.

So ist die Menschwerdung und damit die Erlösung *das besondere Werk des Sohnes*. Und zwar ist der Sohn Erlöser in doppeltem Sinn[7]: Als Urheber und als Ausführender; jenes, insofern er Gott ist, dieses, insofern er Mensch ist. Trotzdem ist die *Erlösung auch ein*

---

[1] *En. in Ps.* 29; 2 n. 1 (P. L. 36, Col. 216). „Inter illam Trinitatem et hominum infirmitatem et inquitatem mediator factus est homo, non iniquus, sed tamen infirmus, ut ex eo, quod non iniquus, iungeret te Deo; ex eo, quod infirmus, propinquaret tibi: atque ita, *ut inter hominem et Deum mediator existeret*, Verbum *caro factum est*, id est, *homo factum est*.“ Weiter unten (n. 3) nennt er Christus „hominem illum mediatorem“.

[2] Ib. ... habes majestatem ad quam ores, habes humanitatem, quae pro te oret.

[3] *Civ. Dei* IX c. 15 (C. Scr. 40 S. 428) ... quaerendus est *medius, qui non solum homo, verum etiam deus sit*, ut homines ex mortali miseria ad beatam immortalitatem huius medii beata mortalitas interveniendo perducat.

[4] *Civ. Dei* lb. (430) „... ad hoc se autem interposuit mortalis et beatus, ut ... ex mortuis faceret immortales ...“. Und weiter unten „beatus et beatificus Deus factus particeps humanitatis nostrae *compendium praebuit participandae divinitatis suae*.“

[5] III *Sent.* d. 1 a. 1 q. 3 (III 8 sqq).

[6] (18 sqq.)

[7] ib. d. 19 a. 2 q. 1 (408 sq).

Werk der ganzen Trinität. „Die ganze Dreifaltigkeit hat das Geheimnis der Inkarnation [und damit der Erlösung] gewirkt[1]." Wie die drei göttlichen Personen die Welt geschaffen haben, so muß man auch sagen, daß sie in untrennbarem Zusammenwirken die Welt erlösten[2].

Bonaventura sagt auch[3], wie die Erlösung der ganzen Trinität zukommt, nämlich als der ersten Urheberin („principalis auctor") oder, wie die Litera magistri sagt, „der Machtfülle nach", im Gegensatz zur Erlösung „der demütigen Ausführung nach", die nur der menschlichen Natur Christi zukommt. Eine tiefere Erörterung findet sich in Myst. Trin.[4]. „Der Vater ist durch den Sohn mit dem Heiligen Geist Urheber aller Geschöpfe. Denn wenn er sie [d. h. den Sohn und durch den Sohn den Heiligen Geist] nicht in Ewigkeit hervorbrächte, dann könnte er nicht die Geschöpfe in der Zeit hervorbringen." „Nun ist aber das ewige Leben nichts anderes, als daß der vernünftige Geist, der von der allerheiligsten Dreieinigkeit ausgeht und das Ebenbild der heiligen Dreieinigkeit ist, gleichsam wie in einem intelligiblen Kreis ..., durch die Gottförmigkeit der Glorie in die allerseligste Dreieinigkeit zurückkehren[5]." „Und wie die Trinität das Urprinzip in der Schöpfung [„principium principians creativum"] ist, so ist sie auch das neuschaffende in des Erlösung und das vollendende in der Verherrlichung ...." In diesem Werk der Neuschöpfung, des Rückkehr des Geschöpfes zu Gott, stehen die drei göttlichen Personen zueinander im gleichen Verhältnis wie in dem der Schöpfung. Sie verhalten sich dort wie „schaffendes Prinzip, vorbildendes Mittel und endliche Vollendung"[6]. So bringt Myst. Trin. die trinitarische Formel der Erlösung, wenn es von der Gnadenmitteilung sagt, daß in ihr „der Sohn, der das Ebenbild des Vaters ist, durch die Gabe und das Band des

---

[1] I b. d. 4 a. 1 q. 3 opp. 3 (102 a); ebenso B r e v i l. p. 6 c. 7 (V 271b) Virtus nos reparans est virtus totius Trinitatis.

[2] III S e n t. d. 3 p. 1 dub. 2 (III 79 a). Ebenso A l e x a n d e r: S. t h. III q. 8 m. 3 a. 3 (f. 27 a, b).

[3] III S e n t. d. 19 a. 2 q. 1 i. corp. (III 409).

[4] q. 8 sol. 7 (V 115 b).

[5] Einer der Grundgedanken, die B o n a v e n t u r a besonders mit den mystisch gerichteten Denkern von S t. V i k t o r und P s e u d o - d i o n y s i u s gemeinsam hat. Vgl. zu letzterem K o c h, Pseudo-Dionysius Areopagita u. s. Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen. In Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., hersg. v. Ehrhard u. Kirsch, Bd. 1, Heft 2—3, Mainz 1900, S. 82 ff.

[6] H e x a ë m. I 12 (V 331 b).

Heiligen Geistes uns zum Vater zurückführt", daß er uns „durch die Kraft des Heiligen Geistes nach seinem Bilde neuschafft und so mit dem Vater vereinigt, von dem wir ausgingen"[1]. Es ist das ein Versuch, den inneren Zusammenhang der trinitarischen Akte, der sich schon in der Schöpfung abbildete, auch in der Neuschöpfung wiederzufinden. In besonderer Weise wird dem Vater der Ratschluß der Erlösung und die Sendung des Sohnes zugeschrieben[2], dem Sohne das Gesandtwerden und die Ausführung des Ratschlusses; dem Heiligen Geist als dem „nexus, vinculum" eine verbindende, vollendende, helfende Tätigkeit, was vor allem darin zum Ausdruck kommt, daß ihm „das Werk der Menschwerdung des Sohnes Gottes in besonderer Weise appropriiert werden muß[3]".

7. Anmerkung: Auf einen seltsamen Gebrauch des Begriffes „mediatio", der in seiner eigentlichen Bedeutung später gewürdigt werden soll, mag hier noch kurz hingewiesen werden. Die oft genannte d. 19 des 3. Buches stellt in a. 2 q. 2 opp. und sol. 5[4] im Anschluß an Augustinus[5] der Mittlerschaft Christi die der bösen Geister, dem „medium bonum" die „media mala" gegenüber. Auch sie haben mit dem Menschen etwas gemein, nämlich das Elend, und mit den anderen bösen Geister die Unsterblichkeit. So können sie zwischen beiden Termini mittlerische Beziehungen haben und die Menschen zu sich herüberziehen. Der gleiche Gedanke steht an der analogen Stelle im System des Breviloquium p. 4 c. 8[6]. Der Teufel ist „mediator faciens cadere in culpam et miseriam".

3. Kapitel.

Die Erlösungsmittel, soteriologische Bedeutung des Lebens Jesu.

Die Frage, worin das erlösende Tun materialiter bestand, wird nicht besonders erörtert. Jedoch findet sich alles zur Beantwortung Nötige in den Distinktionen über Christi

---

[1] q. 4 a. 2 f. 10 (V 85 b).
[2] de tr. via c. 2 § 2 n. 3 (VIII 8 b).
[3] III Sent. d. 4 a. 1 q. 1 i. corp. (III 99 b).
[4] ib. (III 410 a und 411 b).
[5] Civ. Dei IX c. 15 (C Scr. 40, S. 430).
[6] (V 249 a.)

Leidensfähigkeit, Gebet, Verdienst, Leiden und Tod[1] in den entsprechenden Teilen des Breviloquiums[2] und endlich in vielen, überall zerstreuten Einzelausführungen.

1. Die Menschwerdung wird der „Beginn der ganzen Gnadenerhebung“[3] genannt, der „Anfang unseres Heiles“[4]; sie hat erlösende Kraft, ist „Heilmittel unserer Rettung“[5]. Eingehender untersucht Bonaventura die Erlösungsbedeutung der Inkarnation in d. 18 a. 1. Er fragt, ob Jesus „in instanti conceptionis“ und gleich „post conceptionem“ Verdienste erworben, also für unser Heil gewirkt habe. Die subtile Frage nach dem Verdienst „in ipso instanti“ läßt er unentschieden, betont aber aufs nachdrücklichste das Verdienst „ab instanti“. Und zwar ist es ganz vollkommen nach Maß und Art. Der Erlöser ist „ab instanti conceptionis“ ein vollkommener Mensch[6], hat den vollen Gebrauch von Verstand und Wille, hat die alles menschliche Maß so weit überschreitende Gnadenfülle, daß sie „vergleichsweise unendlich“ ist[7]. Damit hat das Leben Christi „ab instanti“ ein vollkommenes Verdienst[8], „meritum condigni“, denn es ist ein „aus Liebe gewirktes gutes Werk“. Der sittlichen Vollkommenheit entspricht sein Wert. Christus erwirkt uns „ab instanti (vielleicht sogar „in instanti“) conceptionis“ „die erste Spendung, die allmähliche Vermehrung der Gnade und die guten Werke in all ihrer Vielfältigkeit“, m. a. W. das ganze Heil, nach Beginn, Fortschritt und Vollendung.

Die gleiche abschließende Bedeutung erlangt die Menschwerdung, wenn die Erlösung von ihrer anderen, physisch-mystischen Seite betrachtet wird. Denn hier liegt die entscheidende Bedeutung gerade in der Vereinigung der beiden Naturen in Christus. Mit dem Augenblick der Menschwerdung nimmt er nämlich seine zentrale Stellung in der

---

[1] III Sent. dist. 15—22.
[2] p. 4 c. 7—10 (V 247 sqq).
[3] III Sent. d. 2 dub. 4 (III 58 a).
[4] Comm. Luc. c. 3 n. 38 (VII 79 a).
[5] ib. c. 1 n. 120 (38 b).
[6] III Sent. d. 3 p. 2 a. 3 q. 1 und 2 (III 90 und 92); q. 2 i. corp. ... corpus Christi ab instanti conceptionis habuit perfectionem organizationis; ib. d. 18 a. 1 q. 1 f. 1, 3, 4 (380 a) ... Christus ab instanti conceptionis ... habuit ... quantum ad animam virtutem et operationem viri perfecti.
[7] ib. d. 13 a. 1 q. 2 i. corp. (279 b).
[8] Das Argument für das vollkommene Verdienst des Lebens Christi aus seiner göttlichen Person findet für die Frage ob „in“ oder „ab instanti conceptionis“ keine Verwendung.

natürlichen und übernatürlichen Ordnung ein, ist Inbegriff aller geschaffenen Dinge, Vollendung der Welt und Vermittler der Gnadenvereinigung mit Gott.

Damit erhebt sich naturgemäß die weitere Frage, wie sich mit dieser abschließenden Bedeutung der Menschwerdung bzw. der ersten Lebensaugenblicke der erlösende Charakter des übrigen Lebens Christi, besonders der seines Todes, vereinigen lasse?

Bonaventura erörtert diese Frage nicht. Verfasser fand nur eine Stelle, aus der sich vielleicht indirekt seine Meinung ableiten läßt. Dort sagt er, daß Christus für sich selbst später nur insofern Verdienste erworben habe, als er das, worauf er schon „uno modo" (d. h. durch seine erste Gnadenfülle) Anspruch hatte, auch „alio modo" erwarb und das, was schon „debitum" (d. h. verdient) ist, „magis debitum" machte, so daß also nur eine Vermehrung der Rechtstitel auf dieselbe Sache stattfand[1]. In gleicher Weise mag Bonaventura auch Christi spätere Verdienste für die Menschen aufgefaßt haben, doch spricht er sich darüber nicht aus.

So steht fast unvermittelt neben der Behauptung von der abschließenden Erlösungsbedeutung der Menschwerdung die von der Bedeutung auch des übrigen Lebens für die Erlösung.

2. Dieselbe Frage hatte Alexander gestellt. Nach ihm hatte Christus sofort „alles in vollkommener Weise, was zum Verdienst gehört"[2]. Deshalb erwarb er „statim postquam conceptus est" Verdienste. Hierzu kam dasjenige, was von ihm durch den Gebrauch der Seelenkräfte während des ganzen Lebens erworben wurde[3], denn „jeder Akt der Seele war verdienstlich[4]. Daraus ergibt sich für Alexander nach seinen eigenen Worten die Frage, ob das Verdienst eines Aktes bzw. Leidens größer war als das eines anderen. Er antwortet mit besonderer Beziehung auf den Kreuzestod, daß Christus vor dem Leiden ebensoviel Verdienst wie nachher besaß[5]. Das ruft aber die gleiche Schwierigkeit hervor, die Bonaventura nicht hinreichend löst: Welchen Sinn haben die späteren Werke und Leiden, vor allem der Kreuzestod Christi, wenn bereits vor letzterem,

---

[1] III Sent. d. 18 a. 1 q. 2 i. corp. (384 a) „... de debito facere magis debitum, ... de debito uno modo facere debitum alio modo ... ." Ihr entspricht Brevil. p. 4 c. 7 (V 247 b).

[2] S. th. III q. 16 m. 2 a. 1 (f. 46 b) „in eo erant perfecte quaecunque requiruntur ad meritum", nämlich „plenus usus liberi arbitrii" und „plenitudo scientiae et gratiae".

[3] ib. a. 2 (f. 46 v. a) ... ab initio conceptionis merebatur quia virtutes non poterant esse otiosae.

[4] ib. m. 3 a. 2 (f. 46 v. b) ... meruit quolibet motu suo nobis ... .

[5] ib. ... a. 3 (f. 48 a) tantum meruit ... ante passionem quantum in passione.

und folgerichtig schon im ersten Augenblick des Lebens das volle Verdienst erworben wurde? Alexander behandelt die Frage viel glücklicher als sein Schüler. Er unterscheidet die Voraussetzungen des Verdienstes „quantum ad virtutem", d. h. der innerlich-moralischen Grundlage, der Gesinnung nach und „quantum ad effectum", d. h. dem das Verdienst verwirklichenden Akt, der Leistung nach, die aus jener Gesinnung hervorgeht[1]. Damit hat er ein Prinzip aufgestellt, das ihm ermöglicht, „ab instanti conceptionis" eine verdienstliche Liebesgesinnung in Christus anzunehmen, die bei dem einen Akt so vollkommen ist wie bei dem anderen. Sie ist aber zugleich mit dem besonderen Eigenwert jedes einzelnen verdienstvollen Werkes, besonders des Kreuzestodes, vereinbar.

In der starken Betonung der Menschwerdung ist der hl. Augustinus vorausgegangen. Dieser führt einen Grundgedanken der griechischen mystisch-physischen Erlösungslehre fort, wenn er in der Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur schon prinzipiell das Erlösungswerk eingeschlossen sieht, das in der Mitteilung des göttlichen Lebens, der göttlichen Seligkeit und Unsterblichkeit an den Menschen besteht[2]. Jedoch folgt ihm Bonaventura nur in der hohen Einschätzung der Inkarnation überhaupt.

In der gleichen Richtung liegt übrigens auch das oft angeführte und variierte Wort von Johannes Damascenus: „Der ganze Gott hat meine ganze menschliche Natur angenommen, ... um ihr in ihrer Ganzheit das Heil zu bringen. Denn sonst hätte, was nicht aufgenommen wurde, auch nicht geheilt werden können[3]." Die nähere Bedeutung der Inkarnation drückt Bonaventura jedoch in der Regel nicht durch die Formeln der griechischen Patristik, sondern durch den Gedanken des sofort einsetzenden Verdienstes Christi („ab instanti conceptionis") aus.

3. Daß das ganze Leben Christi erlösenden Wert hat, kommt an vielen Stellen der nichtsystematischen Schriften zum Ausdruck. Ganz klar z. B. de perf. sor.[4]: „...für Dich ist er Mensch geworden, wurde beschnitten und getauft, für Dich ist er arm und nackt, niedrig und verachtet gewesen, für Dich hat er gefastet, gehungert, gedürstet, gearbeitet und Mühe getragen". Lign. vit.[5] läßt das ganze Leben Christi vorüberziehen, und zwar als erlösendes Leben: „Denn da er unser Heil wirken wollte, begann er zuerst zu handeln und

---

[1] ib. ... meritum quantum ad virtutem consistit penes caritatem. Quantum vero ad effectum consistit in opere, movente caritate .... Attendendo ergo ad virtutem meriti, tantum meruit Christus ante passionem quantum in passione . Attendendo vero ad effectum meriti, plus meruit ....

[2] Vgl. z. B. das oben angeführte Kapitel 15 von IX Civ. Dei (C. Scr. 40, S. 428) u. ö., dazu O. Scheel, Die Anschauungen Augustins ..., S. 274 ff., 350 ff. und K. Kühner, Die Anschauungen Augustins ..., S. 23 ff.

[3] de fide orth. III c. 6 (P. G. 94 Col. 1006). Zit. III Sent. d. 2 (III 42 a); d. 15 (332 a); d. 16 (355 a) u. ö.

[4] c. 5 n. 3 (VIII 118 a).

[5] (VIII 68 sqq.)

dann zu lehren[1]". Die Taufe Christi wird öfter als ein Stück des Erlösungswerkes genannt[2].

In besonderer Weise wird Christi Gebet behandelt[3]. Er betete „wegen des Verdienstes, ... denn durch sein Bitten und sein Gebet erwarb er uns Verdienste". Sein Gebet ist uns zum Heile[4]. Es wird meist in Beziehung zu seinem Hohepriestertum gesetzt.

Sehr oft wird sein Leben unter dem Gesichtspunkt des Beispiels betrachtet, besonders in den Schriftkommentaren und den aszetisch-mystischen Schriften.

Großen Nachdruck legt Bonaventura auf die Lehrtätigkeit Christi und auf ihn als die lebendige Lehre, als „die Wahrheit" selbst, die durch Beispiel und Gnade Erkenntnis gibt.

Sein Tugendleben, „die ganz vollkommene Übung der Tugend durch Beten, Handeln und Leiden" wird ausdrücklich unter „das, wodurch er Verdienste erwarb"[5], gerechnet. Ausführlich wird die innere und äußere Vollkommenheit seiner Werke erörtert[6]. Weil er unschuldig ist, wird sein ganzes schweres Leben zu einer „Zahlung der Buße"[7] für uns. Dabei wird sehr oft Christi Gehorsam berührt, besonders im Zusammenhang mit dem Gedanken der Sendung. Es ist Gehorsam gegen Gott und gegen die Menschen[8].

In den Mittelpunkt des Tugendlebens Christi wird die Demut gestellt, denn sie ist „der Inbegriff der ganzen

---

[1] ib. d. myst. orig. fr. III (VIII 73 a).

[2] Comm. Luc. c. 3 n. 61 (VII 87 b). „Christus per baptismum expiavit."

[3] III Sent. d. 17 a. 2 q. 1 (III 370 ff.).

[4] Comm. Luc. c. 23 n. 41 (VII 576 b) ... oratio autem huiusmodi fuit in remedium.

[5] Brevil. p. 4 c. 7 (V 247 b).

[6] Apol. c. 1 n. 6—10 (VIII 236 sqq).

[7] Wenn Harnack (Handbuch der Dogmengeschichte III[4], Tübingen 1909—10, S. 537 Anm. 1) sagt: „Es ist ein Fortschritt des Thomas, daß er sich nicht nur auf den Tod Christi beschränkt, sondern sein ganzes Leben als ein Leiden mit in die Betrachtung hineinzieht", so müßte er das gleiche auch von Bonaventura sagen. Wie könnte dieser Gedanke stärker ausgedrückt werden, als es Vit. myst. c. 3 n. 2 geschieht, wo gesagt wird, vermöge seiner Liebe zu uns Toten sei Christus eigentlich während seines ganzen Lebens tot gewesen: „Mors prima, id est dilectio multorum mortuorum?"

[8] Perf. ev. q. 4 a. 2 i. corp. (V 186 a) zählt drei Stufen des Gehorsams auf: „... subdere se maiori ... subdere se aequali ... tertius [gradus] est, subesse minori, in quo est omnis iustitia. Hunc Christus implevit.

christlichen Vollkommenheit"[1]. Sie wird immer wieder behandelt. Das ganze Leben Christi wird als ein Werk der Demut angesehen und alles unter den Gesichtspunkt der Demut gerückt. So seine Menschwerdung[2], Beschneidung und Darstellung im Tempel[3], die Taufe[4], die Versuchung[5], das Lesen in der Synagoge[6], seine Lehre[7], sein Aufenthalt an einsamen Orten[8] und Stehen in der Mitte der Anwesenden[9], sein Verkehr und seine Hausgemeinschaft mit den Sterblichen[10], der Einzug in Jerusalem[11], das Verhalten beim letzten Abendmahl. Alles Hohe ist von ihm genommen[12]; er wandelt den Weg tiefer Demut[13]; ist „contemptibilis et leprosus"[14]; ja „stultissimus" im Gegensatz zur Weisheit der Welt[15].

Als die Seele aber von allem wird seine Liebe betont. Sie ist's, die die erlösende Bedeutung begründet[16]. Sie ist glühend[17]; noch stärker spricht Hexaëm.[18]: „inebriatus fuit Christus amore sponsae suae". Sie ist der Beweggrund und die innere Triebkraft seines Tuns, des ganzen Lebens

---

[1] i b. q. 1 i. corp. (V 120 b).

[2] Comm. Jo. c. 1 n. 29 (VI 252 b); c. 6 n. 108 (337 b); Coll. in Jo. c. 1 C. 2 n. 2 sqq (VI 537 a) ... maiestas humilis ... c. 3, 5 C. 78 n. 2 (628 a).

[3] Comm. Luc. c. 2 n. 45 (VII 54 b) ... humiliatio secundum legis praeceptum.

[4] i b. c. 3 n. 47 (82 a) als: humiliatio ... respectu populi associantis ... ministri baptizantis ... Dei exaudientis ... .

[5] i b. c. 4 n. 11 (91 b) beschreibt die Demütigung durch das Benehmen Satans.

[6] i b. c. 4 n. 33 (97 a) ... designat humilitatem, quia surrexit legere, tamquam minister...

[7] i b. c. 4 n. 64 (104 b) ... doctrina Christi ... humilis ... .

[8] i b. c. 4 n. 92 (111 a) ... ibat in desertum locum, volens se ... humiliter occultare ... .

[9] Comm. Jo. c. 1 n. 59 (VI 259 a).

[10] Comm. Luc. c. 14 n. 2 (VII 358 b). In hoc ... quod intravit domum alienam commendatur Christi humilitas ... .

[11] i b. c. 19 n. 59 (494 a).

[12] Vit. myst. c. 2 n. 3 (VIII 161 a) ... amputata fuit ab illo gloria cultro ignominiae ... .

[13] Ep. imit. 4 (VIII 500 a) ... ambulavit per viam profundae humilitatis ... .

[14] Leg. maj. c. 1 n. 6 (VIII 507 b).

[15] Don. Spir. S. IX 3 (V 500 a).

[16] III Sent. d. 18 a. 1 q. 2 i. corp. (III 383 b) Christus erwirbt uns die Fülle der Verdienste, weil er „... facit bonum opus et bona intentione et ex caritate"; Brevil. p. 4 c. 7 (V 247 b).

[17] Reg. nov. c. 2 n. 4 (VIII 477 b) ... ignita dilectio ... .

[18] Hex. XIV 19 (V 396 b).

Christi, „denn er liebte uns mehr als sich selbst“[1]; sie ist die Wurzel seines Seelenleidens[2], äußert sich als Güte[3], Zärtlichkeit[4], Mitleid[5], Barmherzigkeit[6].

4. So sehr Bonaventura auch Christi Leben hervorhebt, so wird es für ihn doch durch sein Leiden und Sterben an Bedeutung für unsere Erlösung übertroffen. Neben den übrigen Beschwerden wird vor allem seine Armut genannt[7]. Er ist der „vir pauper“[8], der Lehrer der Armut[9].

Von Bonaventuras Gedanken über das Leiden im eigentlichen Sinn, die Passion, kann nur einiges vom Wichtigsten angeführt werden. Er ist hier unerschöpflich. Den besten Ausdruck findet die überragende Bedeutung des Leidens für das Erlösungswerk in der Tatsache, daß oft „pati“ und „passio“ geradezu als das Erlösungsmittel genannt[10], daß das Leiden als das „Geheimnis unserer Erlösung“[11] bezeichnet wird. Das Erlösungswerk ist „passio promissa, meritum passionis“[12]. Dem Wort „satisfactio“ wird das Wort „satispassio“ nachgebildet. Die sechs Phasen des Leidens vom Verrat bis zur Auferstehung werden als die Tage der Neuschöpfung den Tagen des Schöpfungswerkes gegenübergestellt[13]. Erlösen ist Leiden, das variiert das Off. de pass. Dom.[14] in stets neuen Formen. „Hora mea“ („Meine Stunde ist noch nicht gekommen“) ist die Stunde des

---

[1] Ep. de imit. n. 9 (VIII 501 a).

[2] Brevil. p. 4 c. 9 (V 250 b) ... quia ... in anima [Christi] ... summa caritas ad Deum et summa pietas ad proximum; hinc est quod ... dolor fuit intensissimus.

[3] Comm. Luc. c. 6 n. 33 (VII 142 b).

[4] Comm. Jo. c. 13 n. 46 (VI 433) ... filiolos vocat prae amoris teneritudine ... .

[5] ib. c. 11 n. 57 (404 b) ... compatiebatur et flebat ... propter nostram miseriam ... .

[6] Coll. Jo. c. 5 Annot. 20 (VI 564 b) ... quam magna est misericordia Dei solius ... .

[7] Perf. Ev. q. 2 a. 1 passim (V 125 sqq); Apol. c. 7 n. 2 (VIII 272 a). „Christus ... cupiditatis oppositum [scil. paupertatem] summo debuit affectu complecti ...“ und oft.

[8] Comm. Eccl. c. 9 v. 15 (VI 78 b).

[9] Expos. Reg. c. 6 n. 18 (VIII 423 a) ... se exhibuit doctorem paupertatis ... .

[10] III Sent. d. 18 a. 2 q. 2 opp. 6 (III 390 a) ... si Christus meruit sibi gloriam corporis ... ergo patiebatur ad utilitatem suam.

[11] ib. d. 13 dub. 4 (293 a).

[12] ib. a. 2 q. 3 (289 b).

[13] Comm. Luc. c. 18 n. 56 (VII 469 a).

[14] (VIII 152 sqq).

Leidens[1]. Von der Menschwerdung sagt eine Stelle des Sentenzenkommentars, sie sei auf das Leiden hingeordnet[2]. Und zwar meint Bonaventura, wenn er vom Leiden spricht, solche des Leibes und besonders auch der Seele. Gerade letztere werden ausführlich erörtert[3].

Damit ist von selbst die Bedeutung des Todes Christi als Höhepunkt der Passion gegeben[4]. Oft wird das Blut Christi genannt. Es ist Befreiung[5], Heil[6], vergossen zur Erlösung[7], Inbegriff des Heiles[8], Preis der Kirche[9], Preis der Seelen[10].

Als Zusammenfassung des Leidens Christi steht in Bonaventuras Ausführungen das Kreuz. Es ist das Wunder schlechthin[11]; rettet uns, wie einst Noe die Arche[12]; ist Schlüssel, Tür, Weg zum Heil[13]; an ihm geschah die Gründung des Reiches Gottes[14]; es ist „instrumentum totius redemptionis humanae“[15].

5. Mit dem Tod Christi ist das Werk der Erlösung vollendet[16], denn „die Seele verlor nach dem Tode die Fähigkeit und den Stand, Verdienste zu erwerben[17]. Die Verzögerung der Auferstehung durch die Grabesruhe hat pädagogische Bedeutung: die Tatsache des Todes Christi

---

[1] Comm. Jo. c. 2 n. 4 (VI 269 b).

[2] III Sent. d. 19 divis. text. ... incarnatio habebat ordinari ad nostram reparationem ... quae facta est per passionem.

[3] ib. d. 16 a. 2 q. 1, 2, 3 (III 354—56); Brevil. p. 4 c. 9 (V 250 b); Lign. vit. de myst. pass. VII n. 28 (VIII 78 sq).

[4] III Sent. d. 20 a. u. q. 5 (III 427); Brevil. p. 4 c. 9 (V 250 b). Die Bedeutung des Todes Christi für die Erlösungslehre Bonaventuras wird ausführlich im 3. Teil, 1. Abschnitt, Kap. 1 dieser Arbeit bei der Lehre von der Genugtuung Christi erörtert.

[5] Comm. Luc. c. 15 n. 11 (VII 385 a) ... ovis ... [Christi] sanguine a perditione liberatur ... und oft.

[6] Off. pass. Dom. Noct. Bened. in lect. 3 (VIII 153 b) und oft.

[7] Vit. myst. c. 9 n. 2 (VIII 175 b) und oft.

[8] ib. c. 15, 18—23 u. o.

[9] Leg. maj. c. 2 n. 1 (VIII 508 a) ... [ecclesia] quam Christus suo sanguine acquisivit ... .

[10] Perf. sor. c. 5 n. 10 (VIII 120 a).

[11] Comm. Luc. c. 11 n. 69 (VII 300 a). Die Juden rufen nach Wundern, „... cum tamen ante oculos habeant Christum crucifixum ...“ .

[12] ib. c. 17 n. 46 (440 b).

[13] de tr. via c. 3 § 3 n. 3 (VIII 13 a).

[14] Comm. Luc. c. 18 n. 53 (VII 468 a) ... in cruce patiens, regnum virtutis ... gentibus [dedit].

[15] III Sent. d. 9 a. 1 q. 4 i. corp. (III 207 b).

[16] ib. d. 22 a. u. q. 3 sol. 3 (III 458 b) ... [post mortem] opus nostrae redemptionis consummatum erat ... .

[17] ib. d. 21 a. 2 q. 1 f. 4 (442 b).

sollte recht bekannt werden[1]; man sollte nicht sagen können, er sei gar nicht gestorben[2].

Der Abstieg der Seele Christi zur Vorhölle geschah, „um die, die dort gefesselt gehalten wurden, zu befreien. Das konnte er ja auch ohne den Abstieg tun, aber er wählte diesen Weg einmal zum Troste der Gefangenen, und dann zur Beschämung der Feinde“[3]. Die Gewalt dazu hatte Christi Seele von seiner mit ihr verbundenen Gottheit[4].

Von der Auferstehung an datiert die neue Zeit, das sechste Zeitalter, das bis zur allgemeinen Auferstehung geht[5]. Die Auferstehung „ist der Ausgangspunkt der geistlichen Erleuchtung“[6]. Sie „ist der Beginn unserer eigenen Auferstehung in unserem Haupte“[7].

Der Aufenthalt auf Erden nach der Auferstehung „fand zur Belehrung der Menschen und zur Befestigung und Aufrichtung unseres Glaubens statt“[8].

Die Himmelfahrt endlich, der Eintritt der menschlichen Natur Christi in den Himmel, öffnet uns die Himmelstüre („apertio januae“), denn vor ihm konnte niemand eintreten[9].

6. Nach Bonaventura gehört also das ganze Leben Christi zum Erlösungswerk. Die Frage, wie damit der abschließende Wert der ersten Lebensaugenblicke zusammengehe, ist nicht gelöst. Er setzt neben seine Ausführungen über die Bedeutung der Inkarnation die weiteren über die übrigen Teile des Lebens Christi, ohne eine Vermittlung zu geben.

In der Reihe erlösender Taten Christi sind nicht alle gleichwertig. Die Reihe hat drei Höhepunkte: Inkarnation, Leiden und Auferstehung, ein Dreiklang, der oft in festen Formeln wiederkehrt: „Das Geheimnis der Mensch-

---

[1] i b. d. 22 a. u. q. 3 sol. 3 (458 b) ... ad hoc autem, quod nobis cerritudinaliter innotesceret [opus redemptionis] necesse erat differre [resurrectionem].

[2] i b. i. corp. (457 b).

[3] i b. q. 4 i. corp. (459 b).

[4] i b. d. 21 a. 1 q. 1 i. corp. (III 437 b) ... si facta fuisset separatio [der Gottheit von der Menschheit], anima illa nec habuisset potentiam ad eripiendum genus captivum, nec ... .

[5] B r e v i l. Prol. § 2 (V 203 b) ... [sexta aetas] incipit a quiete Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem.

[6] C o m m. L u c. c. 24 n. 2 (VII 587 b).

[7] i b. c. 23 n. 68 und c. 24 n. 18 (VII 585 b und 592 a); vgl. B r e v i l. p. 7 c. 5 (V 286 b).

[8] III S e n t. d. 21 a. 2 q. 1 sol. 4 (III 443 b) und B r e v i l. p. 4 c. 10 (V 251 b).

[9] C o m m. L u c. c. 23 n. 51 (VII 580 b).

werdung, der Preis der Erlösung [d. h. das Leiden], der Triumph der Auferstehung; darin besteht das Mittel unseres Heiles[1]". Die drei Ereignisse werden auch in einen inneren Zusammenhang zum Werk als Ganzem gebracht: Die Menschwerdung ist „der Beginn des Heiles"[2], das Leiden „das Wachstum des Heiles" („incrementum"); der Tod ist der Abschluß des Erlösungswerkes[3] und die Himmelfahrt der äußere Triumph. Derartige Stellen legen den Gedanken nahe, daß Bonaventura das Leben Christi als eine Einheit ansah, in der, trotz entgegenstehender Einzelausführungen, die z. T. aus dem Interesse für die augenblicklich behandelte Periode des Lebens Jesu erklärlich sind, doch keinem einzelnen Teil eine ausschließliche Bedeutung zukommt. Vielmehr ist eines auf das andere und alles auf den Höhepunkt des erlösenden Lebens, auf Leiden und Kreuzestod, hingeordnet. Für diese Auffassung spricht auch eine Stelle aus dem Lignum vitae[4]. „Diese Frucht [d. h. Christus] ist wohl eine und unteilbar, aber sie nährt doch die Christus ergebenen frommen Seelen gemäß den verschiedenen Zuständen [„status"] und Würdigkeiten, Tugenden und Werken Christi mit vielfachen Tröstungen ...." Darauf beschreibt Bonaventura das ganze Leben Christi nach seinen verschiedenen Seiten wie verschiedene Zweige und Äste desselben Baumes.

7. Dem Tode Christi am Kreuze gibt auch Alexander die zentrale Stellung im Erlösungswerke, so wie es bereits in definitiver Weise Anselm in seinem: „Cur Deus homo" und den Meditationen, und wie es vor allem der Lehrer der Früh- und Hochscholastik, St. Augustinus, getan hatte[5]. Der Abstieg zur Hölle hat nach Alexander die Bedeutung, den wartenden Seelen die Befreiung zu bringen. Er wirkt das Heil nicht dem Verdienst nach, sondern „secundum efficientiam"[6], d. h. indem er das bereits verdiente Heil den wartenden Seelen zuwendet. Auch die Auferstehung gehört zum Erlösungswerke. Durch sie hat Christus, „wie man sagt, in gewisser Weise" ebenfalls Verdienste er-

---

[1] i b. c. 1 n. 120 (VII 38 b) u. ö.

[2] i b. c. 3 n. 38 (79 a): „Beginn des Heiles", obwohl Bonaventura, wie oben gezeigt, gleich nach dem Augenblick der Empfängnis die Erlösung sachlich vollendet sein läßt.

[3] III Sent. d. 22 a. u. q. 3 sol. 3 (III 458 b). Durch den Tod „... opus nostrae redemptionis consummatum erat ...".

[4] Prol. n. 4 (VIII 69 a).

[5] Besonders die Kontinuität der Lehrentwicklung von ihm zu Anselm in der Auffassung des Kreuzestodes und seiner erlösenden Bedeutung hat J. Gottschick, Augustins Anschauungen ..., S. 183 ff., aufgezeigt.

[6] S. th. III q. 20 m. 2 a. 6 (f. 61 v. b).

worben[1]. Genauer jedoch hat die Auferstehung die Bedeutung, den Glauben an den Tod Christi zu wecken und dadurch subjektiv die Rechtfertigung herbeizuführen[2]. Weiter soll sie uns das Verlangen nach der ewigen Herrlichkeit eingeben, wenn wir Christi Herrlichkeit schauen[3]. Dieselbe pädagogische Bedeutung hatte die Himmelfahrt Christi[4]. Besonders nennt auch er das Gebet Christi im Zusammenhang mit seinem hohepriesterlichen Amt[5].

Anselm hatte die Theorie aufgestellt, daß nur die guten Werke, die Gott von uns überhaupt nicht als Pflicht fordern darf, Satisfaktion leisten können, und so einseitig den Tod Christi als sühnende Leistung betont. Ihm kam es darauf an, die Notwendigkeit des Todes Christi zu begründen. Damit hatte er sich aber in Gegensatz zu Augustinus gestellt. Für diesen hatte Christi ganzes Leben und Leiden erlösende Kraft. Geburt, Beispiel, Tod, Abstieg zur Hölle, Auferstehung, alles wirkt unser Heil[6]. Hierin ist ihm Alexander und Bonaventura, wie die ganze Hochscholastik gefolgt, die alle Handlungen, bezüglich deren kein Gebot vorliegt, und überhaupt jedes gute Werk dessen, der für sich keines Verdienstes bedarf, als sühnefähig ansah[7]. Dadurch wurde ja erst die Frage möglich, wie der Kreuzestod im Gesamtwerk Christi zu den Verdiensten des vorausgehenden Lebens stehe.

Großen Einfluß hat Augustins Lehre von Christi Demut auf Bonaventura gehabt. Und zwar gilt dies sowohl von der „Demut Gottes", der Mensch wird, wie von der demütigen Gesinnung Christi, die in seinem ganzen Leben zum Ausdruck kommt und den stärksten Gegensatz zur Sünde darstellt, die im Grunde nichts als Hochmut ist. Bonaventura zitiert sechs Stellen aus Augustins Schriften, die sich mit dem Gedanken der Demut Christi beschäftigen, so z. B. im Lukaskommentar c. 10 (VII 263) aus De s. virg. c. 35 n. 35: „Er sagte zu seinen Jüngern: Lernet von mir, nicht Tote aufzuerwecken, nicht auf dem Wasser zu gehen, sondern: Denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen."

8. Auch die Zeit, in der Christus kommt, hat ihre Bedeutung[8]. Sie ist die letzte, „finis saeculorum". Und zwar kommt der Herr nicht am Anfang, weil er so durch das

---

[1] ib. m. 1 a. 1 (f. 59 v.b), Unde dicunt, quod causa meritoria est quodam modo ... .

[2] ib. ... resurrectio iustificat. Similiter et passio ... sufficiens est causa iustificationis passio. Sed non efficiens, nisi credatur Deus passus, ad quod maxime resurrectio operatur.

[3] ib. m. 3 a. 1 (f. 62 b) ... non enim possemus ita allici ad amorem beatitudinis nisi exemplar nostrae resurrectionis videremus.

[4] ib. q. 23 m. 7 a. 2 § 2 (f. 73 b) ... fuit ... ad certificationem spei beatitudinis ... .

[5] ib. q. 16 m. 1 a. 2 (f. 45 v. a). Ipse pie et iuste petiit in omnibus quod petendum erat, ergo in omnibus debuit exaudiri. Item ipse erat summus sacerdos ... .

[6] z. B. Confess. (C. Scr. 33, S. 79). Non enim tardavit sed cucurrit clamans dictis, factis, morte, vita, descensu, ascensu, clamans ut redeamus ad cum. Et discessit ab oculis, ut redeamus ad cor ... . Vgl. O. Scheel, Die Anschauungen Augustins ..., S. 352 ff.

[7] L. Heinrichs, Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus v. Canterbury, S. 123.

[8] III Sent. d. 1 a. 2 q. 4 (III 31). Brevil. p. 4 c. 4 (V 244).

lange Warten die Sünde bestrafen, aber auch die Krankheit besser heilen will. Denn durch das Warten kommt dem Menschen gerade sein ganzes Übel zu Bewußtsein; er sieht, wie schwach und ohnmächtig er ist, nimmt seine Zuflucht zur Gnade, verlangt nach der Erlösung, und jetzt erst kann diese ihre ganze Frucht tragen, denn nur der hat das Heil, der „in Freiheit Christus sucht". Schlimmer als die alte Schuld würde es sein, wenn der Mensch geheilt würde und doch undankbar bliebe. Endlich wahrt dieses späte Kommen auch die Ordnung der Welt, denn was „eine volle, höchste Wohltat war, mußte auch auf die Zeit verschoben werden, da die Welt, wie der Mensch im reifen Alter, dafür empfänglich war": „plenitudo temporum"[1]. Der Johanneskommentar[2] wirft die Frage auf, wie sich Gott an eine Zeit binden könne, da er doch über alle Zeit erhaben ist, und findet, daß es nicht eine „determinatio ex indigentia", aus Mangel und Unvollkommenheit, sondern „ex congruentia", d. h. zu einem bestimmten Zwecke sei. So wird die Zeit bis zur Beschneidung als Abbild der sieben Schöpfungstage gedeutet und die Osterzeit als die geeignetste zum Leiden erwiesen[3].

Mit der Frage nach einer bestimmten Zeit der Erlösung ist die weitere verbunden, wie die vor Christus Geborenen zur Erlösung stehen[4]. Bonaventura gibt zu, daß viele verloren gehen, die vielleicht hätten gerettet werden können, wenn der Erlöser früher gekommen wäre. Aber das Wohl der Menschheit geht dem des einzelnen vor. Der Gesamtheit der vor Christus Lebenden ist jedoch das Heil nicht verschlossen, „denn gerade die Erwartung und der Glaube an die kommende Ankunft war für sie Heilmittel und Halt".

Auch über den Ort der Erlösung findet sich in ganz symbolischer Weise eine Andeutung in den Coll. Hexaëm[5]. Danach kam Christus auf die Erde, weil sie das Tiefste und der Mittelpunkt der Welt ist und so seiner Stellung als demütigem Menschensohn und als Mittler entsprach[6].

---

[1] Vgl. Hugo, De sacram. l. 1 p. 8 c. 1 u. 3 (P. L. 176 Col. 305, 307).

[2] c. 7 n. 18 R. 2 (VI 342 a).

[3] ib. (342 b) ... tempus paschale redemptioni nostrae optime congruebat, ut Lex in Evangelio ... finiretur ... .

[4] III Sent. d. 1 a. 2 q. 4 (III 31).

[5] I 22 (V 333 a).

[6] Vielleicht in Anlehnung an Hugo, De Sacram. l. 1 p. 8 c. 2 (P. L. 176, Col. 307).

Dritter Teil.

SPEZIELLE ERLÖSUNGSLEHRE.

❖

Erster Abschnitt.

Der moralisch-rechtliche Erlösungsbegriff.

1. Kapitel.

Die Erlösung als Genugtuung.

1. Die Sünde ist vor allem eine Verletzung der objektiven sittlichen Ordnung, eine Übertretung des Gesetzes. Das Gesetz aber ist nichts bloß Abstraktes, sondern der wirkliche Wille des lebendigen, persönlichen Gottes. So wird die Übertretung des Gesetzes zu einem Vergehen gegen Gott, einer Beleidigung Gottes, ebenso wie die Tatsache, daß die ganze Schöpfung auf Gott hingeordnet ist, das Geschöpf sein Dasein und sein Handeln auf ihn beziehen soll, als „Ehre Gottes" ausgedrückt wird. Der Gedanke der Beleidigung Gottes bedeutet aber kein kleinliches Verletztsein. Er ist die notwendige Folge der Tatsache, daß das Sittengesetz der Ausdruck des konkreten göttlichen Willens, das sittlich Gute im letzten Grunde Gottes lebendige Heiligkeit selbst ist. „Durch die Sünde wird Gott beleidigt, der die Gerechtigkeit selbst ist"[1], „wird die göttliche Majestät beleidigt"[2], die göttliche Majestät entehrt[3], die göttliche Gerechtigkeit beleidigt[4], oder, wie es ganz scharf gefaßt wird: Durch die Sünde wird das crimen laesae maiestatis begangen[5].

Dieses Vergehen gegen Gott enthält ein Doppeltes: die „iniuria" oder Beleidigung im engeren Sinn, das Unrecht,

---

[1] II Sent. d. 28 a. 1 q. 1 f. 5 (II 675 a) ... omni peccato offenditur Deus, qui est ipsa iustitia ... .

[2] ib. i. corp. (675 b) ... ignorantes, qualiter peccato offendatur maiestas ... .

[3] III Sent. d. 16 a. 2 q. 3 arg. 4 pro II p (III 358 a) ... propter dehonorationem divinae maiestatis ... .

[4] Coll. Jo. c. 5 C. 20 n. 3 (VI 560 a) ... offensae iustitiae divinae ... .

[5] Praep. ad miss. c. 1 § 3 n. 10 (VIII 102 b).

das man Gott angetan, und das „damnum", der Schaden, den man Gott, Gottes Ehre, Gottes Besitz zugefügt[1] hat.

Das bisher Gesagte betrifft die objektive Seite der Sünde. Nach der subjektiven Seite findet die Sünde ihre schärfste Bestimmung durch den Begriff des „demeritum"[2]. Er steht im engsten Zusammenhang mit dem des freien Willens. In ihm kommt zum Ausdruck, daß eine Handlung vom freien Willen getragen ist, von ihm verantwortet werden muß und einen sittlichen Wert bzw. Unwert, Anspruch auf Lob oder Tadel, auf Lohn oder Strafe hat. „Dem freien Willen ist die Herrschaft über den ganzen Menschen anvertraut, so wird ihm jede Unordnung angerechnet", und er ist „würdig des Tadels und der Strafe"[3]. Insofern dem Willen Ordnung und Unordnung angerechnet werden, steht er unter der „ratio meriti vel demeriti". „Offensa Dei" und „demeritum" sind die beiden Begriffe, in denen das Wesen der Sünde nach der moralischen Seite hin am schärfsten zum Ausdruck kommt.

Die vollbrachte Beleidigung Gottes und das dadurch zugezogene demeritum bilden für den Sünder die Schuld, versetzen ihn in den Stand der Ungerechtigkeit. Die Schuld findet ihren notwendigen Ausgleich in der Sühne; Sühne aber geschieht durch Strafe. In der Strafe gibt der Sünder Gott die Ehre wieder und sühnt so die vorher ihm zugefügte Beleidigung[4]. Das muß Gott aus Gerechtigkeit verlangen[5]. Denn da der Mensch „Gott durch die Übertretung ... entehrt hat, ziemt es sich, daß er Gott ehre durch Ertragung der Strafe, und dadurch wird Gottes Ehre wiederhergestellt". Die Ehre besteht in der Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit und Strafgewalt. Die Strafe in ihrer Gottes Gerechtigkeit befriedigenden, Gottes Ehre wiederherstellenden Wirkung ist Genugtuung. Der Begriff der Genugtuung ist nichts anderes als der der Sühne, insofern

---

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 4 i. corp. (III 425 b) erörtert das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander und zum Begriff der Genugtuung.

[2] II Sent. d. 41 a. 2 q. 2 i. corp. (II 952 a). Hier ist die Sünde „inquantum est culpa et demeritum" der Sünde gegenüber gestellt, insofern sie „vitium" ist.

[3] i b. ... si aliqua deordinatio fiat in regno totius animae, ipsi libero arbitrio imputatur.

[4] IV Sent. d. 15 p. 2 a. 1 q. 3 sol. 1 (IV 365 b) ... est debitum honoris ... veniens ... ex peccato commisso, et ... honor redditur Deo per sui ipsius punitionem ... .

[5] III Sent. d. 20 a. u. q. 2 f. 3 (III 419) und i. corp. (421a) ... et in hoc magis reparatur ad normam iustitiae.

sie nicht einer abstrakten Rechtsordnung gilt, sondern dem persönlichen, mit seiner Heiligkeit und seinem gesetzgebenden Willen identischen Gott dargebracht wird.

Die Beleidigung Gottes ist unendlich groß, weil unendlich groß die Majestät dessen ist, gegen den sie sich richtet. So ist auch die Schuld unendlich groß und die Strafe, die sie sühnen kann, muß es ebenfalls sein[1].

2. Gott will den Menschen wiederherstellen, denn er ist barmherzig. Er will ihm die Sünde verzeihen, muß aber doch Genugtuung[2] fordern. Der Mensch kann die Genugtuung nicht leisten, denn hier gilt die Regel strenger Gerechtigkeit („rigor iustitiae"). Sollte der Mensch für die „iniuria offensae" eine Genugtuung geben, nach deren Leistung Gott ihm verzeihen könnte, so müßte er eine „extensive" oder „intensive" unendliche Strafe auf sich nehmen, was er als endliches Geschöpf nicht kann. Und wenn selbst ihm persönlich die „offensa" nachgelassen wäre, so könnte ein Mensch für das „damnum" doch keinen Ersatz leisten; denn wenn er sich auch persönlich ganz und gar Gott geopfert hätte, so wäre das noch kein Ersatz für den Schaden, den Adam angerichtet, als er durch die Sünde das übrige Menschengeschlecht verdarb und von Gott abwandte. Abgesehen aber auch von dem Moment des Maßes, kann der Mensch Gott prinzipiell keine die Schuld aufhebende Genugtuung geben; denn deren Voraussetzung liegt in dem oft wiederholten Axion Anselms, wonach „nur das genugtuend wirken kann, wozu man nicht bereits anderweitig verpflichtet ist"[3]. Nun sind aber alle Leiden des Lebens schon gerechtigkeitsgemäß Folge und Strafe der Erbsünde und persönlichen Sünde, können also nicht für sich allein genugtuende die Schuld selbst aufhebende Bedeutung haben.

So bliebe, falls der Mensch auf sich allein angewiesen wäre, nichts übrig, als daß er eine ewige Strafe auf sich nähme und damit die Möglichkeit einer Verzeihung verlöre. Da Gott das nicht wollte, gab er ihm einen Mittler, der für ihn Genugtuung leisten sollte.

---

[1] I b. q. 3 f. 2 (422 b) ... tanta est offensa et iniuria, quantum est ille, cui infertur: cum igitur Deus sit infinitus, offensa et iniuria est infinita.

[2] Die Lehre von der Genugtuung ist im einzelnen im Zusammenhang mit der sakramentalen Genugtuung entwickelt. IV Sent. d. 15 (IV 349 sqq). Ebendort die Prinzipien für die Stellvertretung.

[3] IV Sent. d. 15 p. 2 a. 2 q. 1 f. 5 (IV 370 a). „Illud enim non est satisfactorium, ad quod quis alias tenetur" u. ö.

Hier setzt der Gedanke der Stellvertretung ein. Ausführlich und prinzipiell ist er in der ersten Quaestio von IV Sent. d. 20 p. 2 bei der Frage nach der Genugtuung im Bußsakrament erörtert: „Ob der eine für den andern Satisfaktion leisten könne?" Aus diesen Ausführungen sind die Prinzipien für die stellvertretende Genugtuung zu gewinnen.

Wie kann jemand die Strafe eines anderen übernehmen? Das Prinzip der Stellvertretung, ihre „Wurzel", ist die Liebe, die alle als eine Einheit faßt und alles gemeinsam macht. Auf Grund der Gemeinschaft, die die Liebe bildet, kann die „poena satisfactoria" des einen auf den anderen übertragen werden und der eine für den andern die Buße zahlen. Damit das aber Geltung habe, müssen bestimmte Voraussetzungen erfüllt, muß eine „debita dispositio" gegeben sein. Der eine muß zur Leistung dieser Sühne fähig und nicht schon aus andern Gründen zu ihr verpflichtet („sufficientia"); ferner muß „in beiden die Liebe sein, welche alle Güter gemeinsam macht. Fehlt eine dieser Bedingungen, dann geschieht keine rechte Kommutation". Weiter ist notwendig, daß die Strafe, die der Unschuldige übernimmt, größer sei, als die, welche der Schuldige hätte tragen müssen. Denn die selbst erduldete Strafe gilt der Gerechtigkeit gegenüber mehr als die von einem anderen übernommene.

Fassen wir die Stellvertretung, die Christus für die Menschen übernimmt, näher ins Auge, so sehen wir bald, daß sie mit dem Begriff der Mittlerschaft aufs engste zusammenhängt. Bonaventura findet das Wesen der Mittlerschaft vor allem in der „Gemeinschaft des Mittlers mit den Extremen". Diese Gemeinschaft, in der Christus mit Gott und Mensch steht, erfüllt vollkommen die Forderung für eine rechte Stellvertretung. Denn genugtun mußte der, welcher gesündigt hatte, d. h. der Mensch. Weil Christus durch die Einheit der menschlichen Natur mit den übrigen Menschen verbunden ist, deshalb kann er für sie eintreten, und die moralische Einheit der Liebe gewinnt ihre Grundlage in der Einheit der Gattung[1]. Jetzt kann Christi Strafleiden im Austausch für unsern Tod gelten[2].

[1] III Sent. d. 12 a. 1 q. 1 i. corp. (262 b) ... ut ... eiusdem generis esset satisfactor et praevaricator. Nam si alterius generis esset, non attribueretur eidem generi satisfactio, cui et offensio; ac per hoc non recte servaretur iustitiae rectitudo, quae ab illo genere requirit emendam, in quo reperit praecedentem offensam.

[2] Praep. ad miss. c. 1 § 3 n. 10 (VIII 103a) „... pro commutatione

Die stellvertretende Einheit wird noch stärker dadurch betont, daß Christus „der zweite Adam" genannt wird: „noster secundus Adam"[1], oder „der Mensch". Er ist „homo quidam singulariter"[2], Mensch in einem einzigartigen Sinn, der Mensch schlechthin. Den schärfsten Ausdruck findet die durch die Stellvertretung bewirkte Einheit Christi mit dem Sünder dort, wo geradezu eine Identifikation Christi mit dem Menschen vollzogen wird. Der Erlöser betet, daß der Kelch an ihm vorübergehe: „Nimm den Kelch von mir; von mir, d. h. von den Meinen", wobei unter Kelch die Schuld verstanden ist[3].

3. Das Verdienst Christi ist der sittliche Wert, den seine Willenshandlung vor Gott hat[4]. Die Größe dieses Verdienstes richtet sich nach der Person dessen, der handelt, und nach der Vollkommenheit seiner Handlung. „Die verdienstliche Handlung hat ihre Wurzel im freien Willen und in der Gnade[5]." Freiheit ist die erste Voraussetzung einer verdienstlichen, weil die Voraussetzung jeder moralischen Handlung. Sie konstituiert die Handlung „in genere moris"[6]. So ist sie „dasjenige, aus dem in erster Linie unser Verdienst und unser Mißverdienst hervorgeht"[7]. Christi Wille nun ist frei; frei von allem Zwang[8], wenn auch sein menschlicher, geistiger Wille dem göttlichen durchaus unterworfen ist, und der Wille des Fleisches dem geistigen gehorcht[9].

---

nostrae mortis." Die Idee der Stammesgemeinschaft ist auch der Sinn der etwas seltsam anmutenden traditionellen Frage, ob Christus aus einer befleckten oder unbefleckt vererbten Partikel des Fleisches Adams gebildet sei. Die Antwort lautet: Es hat keine solche Ausnahme stattgefunden, sonst wäre er nicht wirklich unseres Stammes. Christus stammt aus der „natura lapsa", nicht aus der „natura instituta". III Sent. d. 3 p. 2 a. 2 q. 1 i. corp. (III 86 b).

[1] So Coll. Jo. c. 13 Ann. 53 (VI 601 a).

[2] Comm. Luc. c. 14 n. 36 (VII 370 a).

[3] So z. B. Comm. Luc. c. 22 n. 54 (VII 557 a) ... „transfer calicem istum a me ..."; a me, id est meis ... .

[4] Vgl. III Sent. d. 18 div. text. (III 379 a) ... [usus] voluntatis qui consistit in exercitio merendi.

[5] II Sent. d. 27 a. 2 q. 3 i. corp. (II 667 a). Opus meritorium ... et ortum habet a voluntate libera et ortum habet a gratia.

[6] ib. d. 24 p. 1 a. 1 q. 1 opp. 4 (555 a).

[7] ib. d. 25 p. 1 a. u. q. 6 f. 3 (605 a) ... illud, ex quo principaliter consistit in nobis meritum vel demeritum.

[8] III Sent. d. 17 a. 1 q. 2 sol. 3 (III 365 a) ... in Christo est reperire liberum arbitrium („a coactione liber", ging kurz voraus!) secundum divinam naturam et humanam.

[9] ib. q. 3 i. corp. (368 b) ... sic volebat sensualitas sicut volebat ratio eam velle; sic volebat etiam ratio Christi, sicut divina voluntas volebat ipsam velle.

Nicht durch Notwendigkeit gezwungen, sondern freiwillig gab er sein Leben für seine Schafe, und das geschah nach dem Gebot des Vaters ... als ob er sagen wollte: „Ich will gehorchen“[1]. Der Sünder mußte sterben, weil er den Tod verdient, also gezwungenerweise. Christus starb, weil der Vater es ihm aufgetragen hatte. Dieses Müssen aber widerstreitet der Freiheit nicht, denn es hat seinen Grund in der Liebe[2]. Die Freiheit Christi ist besonders stark in den Schriftkommentaren Bonaventuras betont. Der Erlöser handelt und leidet nur, weil er es so will, nicht weil die Umstände oder die Menschen ihn zwingen. Er vermag jegliche Verfolgung wirkungslos zu machen[3]; er „liefert sich selbst bei der Gefangennahme aus, obwohl er sich verbergen konnte“[4]. Am vollkommensten zeigt sich die Freiheit Christi im Tode. Er ist so frei im Sterben, daß er sein Leben wieder nehmen wird, wie er es hingegeben hat, „aus voller Gewalt, weil es in seiner Macht steht, es hinzugeben und wieder zu nehmen[5]. Nicht einmal darin, daß er als Mensch überhaupt sterben mußte, lag ein Zwang, denn dies ist für Christus nicht die Folge selbst begangener Sünden, sondern die freiwillig übernommene Sühne für fremde Sünden[6].

Damit die verdienstliche Handlung genugtuende Kraft habe, muß sie nicht nur von Zwang, sondern auch von begangener Schuld frei sein, darf also nicht die Strafe für eine eigene Sünde darstellen. Auch in dieser Hinsicht ist Christi Verdienst vollkommen; denn er ist ganz unschuldig, hat also gar keine Verpflichtung zur Buße.

Außer in seinem freien Willen wurzelt das Verdienst, insofern es sich um die übernatürliche Ordnung handelt, in der Gnade. „Es ist unmöglich, daß irgendein Verdienst sei ohne Gnade“[7], und zwar ohne die „gratia gratum faciens“, die den Menschen Gott wohlgefällig macht, und die „gratia adiutorii“, die den Willen bewegt und zu Verdiensten befähigt[8]. Nun ist in Christus die Gnade, mit der der gewöhnlichen Menschen verglichen, unendlich an Maß, weil sie ohne

---

[1] Comm. Jo. c. 10 n. 23 (VI 388 a) ... quasi dicat: oboedire volo.
[2] ib. c. 14 n. 49 R. 2 (446 b).
[3] Comm. Luc. c. 4 n. 59 (VII 103 b).
[4] Comm. Jo. c. 18 n. 11 (VI 479 a).
[5] ib. c. 10 n. 22 (388 a) ... et ita ex potestate, quia meum est ponere et meum est resumere ....
[6] III Sent. d. 16 a. 1 q. 3 (III 349). Auf die Frage: „Utrum Christus assumserit necessitatem patiendi.“
[7] II Sent. d. 26 a. u. q. 2 f. 1 (II 634 a) u. ö.
[8] ib. q. 6 sol. 1 (646 a).

alles Verhältnis das Maß der übrigen Menschen übersteigt[1]. Damit ist auch nach dieser Richtung die Vollkommenheit seines Verdienstes gegeben.

Weiter wird das Verdienst durch die Absicht des Verdienenden bestimmt. Geschah die Handlung bloß aus guter Absicht („bona intentione"), ohne Liebe, dann wird durch sie nur zum Teil ein wirkliches Verdienst bewirkt[2]. „Jener dagegen erwirbt Verdienst schlechthin, im eigentlichsten Sinn, der aus guter Absicht und zugleich aus Liebe handelt". Denn die Liebe gibt dem Wirken und Leiden Wirksamkeit und Wert[3]: genauer, ein Werk ist verdienstlich, d. h. übernatürlich wertvoll und eines übernatürlichen Lohnes würdig durch seine Hinordnung und sein Hinstreben auf das höchste Ziel, und diese Hinordnung geschieht durch die Liebe[4]. Das Brevil. nennt die Liebe unter den Vorbedingungen, „durch die Verdienst erworben wird"[5]. Christi Liebe ist aber schlechthin vollkommen. So ist in gleicher Weise sein Verdienst ganz vollkommen.

Neben der Gnade und guten Absicht, der „promptitudo voluntatis" und „magnitudo caritatis" ist für die Größe des Verdienstes weiter die Schwierigkeit des ausgeführten Werkes von Bedeutung. „Verdienstlich als Werk ist etwas, das in sich selbst ein Werk der Kraft, der Tüchtigkeit ist, d. h. etwas Hohes und Schwieriges"[6]. Das Verdienst ist um so größer, je schwerer das Werk[7]. Christus aber führt ein schweres, hartes Leben, und das macht sein ganzes Leben höchst verdienstlich. Die größte Vollkommenheit, auch vom Gesichtspunkt des Bußwerkes, besitzt Christi Tod. Er ist das

---

[1] III. Sent. d. 13 a. 1 q. 2 i. corp. (III 279 b) ... in comparatione ad gratias aliorum hominum ... improportionabiliter excedit ratione unionis ad personam Verbi, ad quam unionem gratia illa disposuit animam Christi ... .

[2] ib. d. 18 a. 1 q. 2 i. corp. (383 b). Es kann dann nur „partim proprie, partim abusive" von Verdienst gesprochen werden.

[3] II Sent. d. 27 a. 2 q. 3 sol. 1 (II 668 a) ... [caritas] quae actionibus et passionibus dat efficaciam et valorem.

[4] III Sent. d. 36 a. u. q. 6 sol. 2 (III 807 a) „... perfectionem enim meriti habent [ceterae virtutes] ex unica ratione, vid. ex perfecta tendentia in summum finem", was vorher als Liebe definiert wurde.

[5] Brevil. 4 c. 7 (V 247 b).

[6] II Sent. d. 23 dub. 1 (II 572 a). Meritorium de genere operis dicitur quod est opus virtutis de se; hoc autem est arduum et difficile.

[7] III Sent. d. 30 a. u. q. 6 f. 3 (III 668 a) ... ubi maior difficultas, ibi maior est ratio virtutis et meriti ... .

schwerste, leidenvollste Werk, „so hat er auch unter allen Verdiensten die erste Stelle“[1].

Was dem Verdienst Christi die Krönung gibt, ist seine göttliche Person. „Deswegen..., weil jener Mensch der Sohn Gottes ist, wird sein Verdienst nach der Würde jener Person gewogen, von der das Werk ausgeht. Und deshalb übersteigt das Verdienst seines Lebens unendlich die Verdienste unserer Leiden; und weil er Gott ist, wurde sein Tod von Gott so hoch angeschlagen, als der Wert dessen ist, der da starb“[2]. So groß ist dieser Wert, daß Bonaventura meint, „vielleicht hätte auch ein kleines Leiden einer so edlen Person genügt, um das Menschengeschlecht zu erlösen“; er sagt jedoch nur „vielleicht“ und entscheidet sich nicht mit Bestimmtheit[3]. Das Brevil.[4] setzt bei der Zusammenfassung der verschiedenen Erfordernisse des Erlösungsverdienstes das der göttlichen Person Christi an die erste Stelle.

Aus diesen Prämissen ergibt sich die Größe des Verdienstes Christi. Es ist „vergleichsweise unendlich“ seiner menschlichen Natur und geschaffenen Gnadenfülle nach; im eigentlichen, strengen Sinn unendlich durch den Wert, den ihm seine göttliche Person gibt. Einen Beitrag zu dieser Frage liefert III Sent. d. 32 a. u. q. 5[5]. Dort wird untersucht, ob Gott Christus mehr als das Menschengeschlecht geliebt habe, und die Frage im bejahenden Sinn entschieden. „Es kann zugegeben werden, daß Gott Christum mehr geliebt hat und liebt als das ganze Menschengeschlecht. Und das ergibt sich klar genug aus den Worten Anselms[6], dort, wo er darlegt, daß das Leben jenes Menschen schwerer wog, als die ganze Welt, ja sogar als tausend Welten.“ Daß Gott diesen unvergleichlich hohen Preis trotzdem für unsere Erlösung bezahlt hat, erklärt Bonaventura etwas seltsam damit, daß Gott der Vater den Preis ja nicht weggab, sondern in stetem Besitz hielt; und daß Christus, gleich nachdem er gestorben war, wieder auferstand und so sein Leben nicht verlor, sondern es sofort wieder in Besitz nahm.

---

[1] Vgl. dazu i b. d. 18 a. 1 q. 3 (III 385); bes. i. corp.

[2] III Sent. d. 13 a. 1 q. 2 i. corp. (III 279 b) ... et ob hoc, quod Deus erat, mors eius pensata fuit a Deo quantus ille erat, qui moriebatur. Vgl. auch d. 19 a. 1 q. 1 sol. 4 (401 b).

[3] i b. d. 20 a. u. q. 6 sol. 4 (431 b) ... fortassis modicum supplicium in tam nobili persona suffecisset ad humani generis reparationem.

[4] P. 4 c. 7 (V 247 b).

[5] (III 705.)

[6] II Cur D. h. c. 14 (P. L. 158 Col. 414 sq).

Was die Art des Verdienstes angeht, so ist zu unterscheiden das „meritum de congruo", das aus natürlich gutem, freiem Willen kommt, eine „dispositio congruitatis", günstige Vorbedingung für die Gnade Gottes schafft[1] und sich an die Freigebigkeit des schenkenden Gottes wendet[2]. Es ist nur im uneigentlichen Sinn ein Verdienst, „meritum secundum quid", weil es keinen eigentlichen Rechtsanspruch begründet. Ihm steht das „meritum de condigno" gegenüber, das aus der Gnade und Liebe kommt. Es wendet sich an „die Treue des versprechenden Gottes"[3], ist ein Verdienst im vollen Sinn des Wortes und begründet einen Rechtsanspruch auf den übernatürlichen Lohn auf Grund des gegebenen göttlichen Versprechens[4]. Christi Verdienst nun ist ein „meritum de condigno" in höchster Vollkommenheit. Es ist ein solch anspruchschaffendes Verdienst sogar in einem ganz eminenten Sinn. Denn die Gnade, die den Menschen Gott wohlgefällig macht und ihm die Fähigkeit gibt, ein solches Verdienst zu erwerben, ruht auf der Annahme zum Kind Gottes[5]. Bei Christus hingegen ruht diese Gottwohlgefälligkeit in der „unio hypostatica", die ihn auch als Menschen in ganz einzigartiger Weise zum Sohn Gottes macht[6].

Mit der Frage nach dem Charakter des Verdienstes hängt die weitere nach dessen Annahme durch Gott zusammen. Bonaventuras Ansicht hierüber ergibt sich aus III Sent. d. 20 q. 5. „Utrum Deus debuerit modum satisfaciendi per passionem Christi acceptare?" und weiter aus seinen oben erörterten allgemeinen Ausführungen über die Grundsätze des „meritum de condigno" und die „acceptatio Dei"[7]. Christi Verdienst ist wirklich und ruht auf dem objektiven Wert seiner verdienstlichen Handlung. Die Handlung ist frei, aus Liebe und mit der Fülle der Gnaden gewirkt, schwer und schmerzlich, und durch die göttliche Persönlichkeit ihres Vollbringers mit göttlicher Würde bekleidet. Diese Handlung nimmt Gott an. Er schafft also nicht erst das Ver-

[1] Vgl. dazu II Sent. d. 27 a. 2 q. 2 i. corp. (II 665 a).
[2] i b. q. 3 i. corp. (667 b).
[3] i b.
[4] i b (667 a) ... in Deo quaedam cadit obligatio non ex necessitate, sed ex sua mera benignitate, qua voluit promittere et pactum firmare cum his qui eum diligerent, quod se ipsum mercedem eis retribueret ... .
[5] Vgl. i b. d. 29 a. 1 q. 1 i. corp. (II 695 b).
[6] so III Sent. d. 10 a. 2 q. 1 (III 234 a).
[7] II Sent. d. 27 a. 2 q. 3 und d. 29 a. 1 q. 1 sqq.

dienst durch seine Annahme, es entsteht nicht aus seiner Akzeptation — wie die späteren Nominalisten, z. B. Gabriel Biel behaupten —, sondern es wird dadurch nur konstatiert und sanktioniert. Die Frage freilich, wieweit eine Notwendigkeit dieser Anerkennung vorlag, beantwortet Bonaventura nicht mit hinreichender Klarheit. Auf die oben gestellte Frage lautet die Antwort, daß die Weise unserer Erlösung die höchst angemessene ist und aufs höchste der Annahme Gottes würdig. „Diese Weise [der Erlösung] mußte Gott vor allen andern annehmen, weil sie die edelste unter allen ist, die sein oder erdacht werden konnten[1].“ Stärker drückt sich der Sermo I Parasc. aus[2]: „Christus verdemütigte sich so tief, daß Gott nicht umhin konnte, diese Sühne anzunehmen.“ Jedoch ist auch hier die Frage nicht recht beantwortet, weil das Ganze mehr ein Ausdruck für die Größe des Verdienstes ist, als für dessen inneren Rechtsanspruch. Insbesondere äußert sich Bonaventura nicht darüber, wie das Verdienst, das bei dem Menschen aus der rein geschenkten Gnade der Kindschaft und der aus bloßer Barmherzigkeit gemachten Versprechung stammt, also nur in relativem Sinn ein Recht begründet, in Christus durch seine wesenhafte Gottessohnschaft zu einem ursprünglichen und eigentlichen Recht wird. Daß Bonaventura einen solchen Unterschied macht, geht aus der Unterscheidung hervor, die er zwischen der „gratia adoptionis“ bei den Menschen und der „gratia unionis“ bei Christus aufstellt. Christus ist Sohn von Natur, nicht angenommen; so hat sein Verdienst ein ganz anderes Recht auf Annahme, als das unsere. In welchem Grad und in welcher Weise man aber von einer Notwendigkeit der Annahme sprechen kann, ist nicht gesagt[3]. Ein klarer, aber vereinzelter Satz findet sich nur in den Collationes in Hexaëmeron[4]. Dort ist von Christus als „sacratissimus reconciliator“ gesprochen und gesagt: „Er war Gott wohlgefällig, nicht nur weil er gottförmig war (wie der Mensch), sondern weil er Gott war. Und weil er Gott war, war es unmöglich, daß er nicht wohlgefällig wäre.“

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 5 i. corp. (III 427 b) ... modum istum ultra ceteros debuit Deus acceptare, quia nobilissimus est inter omnes qui possunt esse vel excogitari.

[2] n. 1 (IX 260 a) ... quod Deus Pater non potuit istam placationem non acceptare.

[3] Auch nicht in III Sent. d. 10 a. 2 q. 1 (III 232 sqq), wo über die „filiatio Christi“ gehandelt wird.

[4] III n. 17 (V 346 a). [Christus] Deo fuit acceptus non solum quia deiformis, sed quia Deus. Quia Deus est, non potuit esse non acceptus.

4. Die ganze Lehre von der Genugtuung Christi ist von den Gedanken des hl. Anselm beherrscht[1]. Vor allem hat Anselm den Begriff des Guten als Ehrung und der Sünde als Beleidigung Gottes mit besonderer Beziehung auf das Erlösungswerk entwickelt. „Jeder Wille des vernünftigen Geschöpfes muß dem Willen Gottes untertan sein ..., das ist die ganze und einzige Ehre, die wir Gott schulden ... . Wer Gott diese pflichtmäßige Ehrung nicht gibt, der nimmt Gott, was ihm zukommt, und entehrt („exhonorat") Gott, und das heißt sündigen[2]." Gott aber muß seine Ehre wahren und Genugtuung fordern[3]; kann diese nicht gegeben werden, so muß er strafen[4] und so die Ordnung des Universums wiederherstellen[5]. Nun kann der Mensch die Genugtuung nicht leisten, weil die Beleidigung unendlich ist, die Sühne also eine unendliche Sühnefähigkeit voraussetzt[6] und dazu jede Buße des Menschen ohnehin schon Gott geschuldet ist[7]. Will also Gott den Menschen erlösen — und das muß er kraft de „necessitas immutabilitatis" seines ersten Beschlusses —, so muß ein Stellvertreter eintreten. Und weil „niemand die Sühne zu leisten hatte, als der Mensch, aber keiner es vermochte, als Gott, so mußte ein und derselbe [Stellvertreter] Mensch und Gott sein"[8]. Und zwar mußte er in voller Gemeinschaft der Gattung mit dem Menschen stehen, „obwohl selbst ohne Sünde, doch aus dem sündigen Menschengeschlecht Fleisch

---

[1] Anselm seinerseits hat nur die Anschauungen Augustins schärfer gefaßt und ausgebaut. Vgl. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters. In: Ztschr. f. Kgsch., hrsg. v. Th. Brieger, XXII, 1901, S. 378: Augustinus hat „... eine Anschauung über die Versöhnung Gottes durch Christus bekundet, die ganz in der Linie Anselms liegt und an die Anselm seine Gedanken direkt anknüpft". Siehe dazu auch H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi. In: Theol. Stud. u. Krit., hrsg. v. J. Köstlin u. E. Kautzsch, LXVII, 1894, S. 37 ff., 245 ff.

[2] I Cur Deus homo c. 11 (P. L. 158 Col. 376). Zum Ganzen L. Heinrichs, Die Genugtuungslehre des hl. Anselmus von Canterbury, S. 67 ff.

[3] I Cur D. h. c. 15 (Col. 380) ... Deus ... suum debet honorem servare ... .

[4] ib. c. 13 (Col. 379). Necesse est ergo aut ut ablatus honor solvatur aut poena sequatur ... .

[5] ib. c. 12 (Col. 377) „... recte ordinare peccatum ... non est nisi punire; si non punitur, inordinatum dimittitur ... . Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere ...". — Es ist interessant, zu sehen, wie hier die scharf moralisch-rechtlichen und die physischen, aus den platonisch-augustinischen Gedanken der Weltharmonie stammenden Formeln für Sünde und Strafe beständig durcheinandergehen.

[6] ib. II c. 18 (Col. 425) ... Quod debitum tantum erat, ut ... solvere ... non posset, nisi Deus ... .

[7] ib. I 20 (Col. 392) ... Omnia [poenitentia, cor contritum, abstinentia etc.] autem ista Deo debes, quae dicis ... Dationem vero ita debes considerare te facere ex debito ... .

[8] ib. II 18 (Col. 425) ... ita ut idem esset homo qui et Deus.

annehmen“[1]. Auf diese Weise leistet wohl Gott die Genugtuung, aber vereinigt mit der menschlichen Natur, die sie schuldet, und der sie insofern angerechnet wird[2]. Einen klassischen Ausdruck findet der Stellvertretungsgedanke in der Meditatio XI: „In jenem Menschen gab also die menschliche Natur Gott freiwillig und ohne verpflichtet zu sein ihr Eigentum, um sich so in den anderen [Menschen] zu erlösen, die das nicht zu geben vermochten, was nach Pflicht und Schuldigkeit von ihnen verlangt wurde .... So erlöste jener Mensch alle andern, da Gott das, was jener ihm freiwillig gab, für die pflichtmäßige Leistung anrechnet, die jene schuldeten[3].“ Es ist das eine Schärfe der Begriffe und eine Prägnanz des Ausdrucks, wie sie bei Bonaventura nicht zu finden ist[4].

Eher kommt Alexander dem hl. Anselm gleich. Er führt diese Gedanken „sozusagen offiziell in die Lehre der Schule ein“[5]. Er unterscheidet bereits zwischen dem „damnum“[6] und der „offensa“ und zeigt, wie es für den Menschen, selbst für einen Engel[7] unmöglich war, die geforderte Sühne und den schuldigen Schadenersatz zu leisten, auch wenn Gott ihn mit der Gnade ausgestattet und so seinen Werken übernatürlichen Wert gegeben hätte. Fast mit Anselms Worten weist Alexander dann nach, daß die notwendige Erlösung nur durch den Gottmenschen geschehen konnte. „So muß Gott die Genugtuung leisten, der kann, und der Mensch, der soll, also muß der Gottmensch genugtun. Das ist es, was Anselmus lehrt[8].“

---

[1] i b. „... sine peccato, de massa peccatrice ...“. Diese Gemeinschaft der Gattung wurde von Augustinus bereits stark betont. Christus hat „alle Gebrechen der gefallenen Natur, soweit sie nicht den Charakter der Sünde an sich tragen“ (E. Portalié, Saint Augustin, in: Dict. de théol. cath. I, Paris 1903, col. 2362). Er stammt aus dem Geschlecht Davids, dem Fleisch Adams, und zwar des gefallenen Adams, „denn wenn Christus das Fleisch angenommen hätte, das Adam im Urstand hatte, dann wäre Christi Fleisch nicht nur nicht „caro peccati“, „sed ne similis quidem carni peccati“ (Contra Julianum V c. 15 n. 54; P. L. 44 Col. 814, zit. Bonav. III Sent. d. 16 a. 1 q. 3 f. 2 bei der Erörterung der Leidensfähigkeit Christi).

[2] Cur D. h. II 18 (Col. 425) ... quatenus qui in natura solvere debebat et non poterat, in persona esset quae posset.

[3] Liber meditationum et orationum (P. L. 158 Col. 766) .... Sic homo ille redimit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit Deo, computat pro debito quod illi debebant.

[4] Hugo rekapituliert oft wörtlich die Ausführungen Anselms im 4. Kapitel von De sacram. l. 1 p. 8 (P. L. 176 Col. 307 sqq).

[5] Rivière, Le dogme de la rédemption ..., p. 357.

[6] S. th. III q. 1 m. 5 a. 2 (f. 6 b): Die Wegnahme des ganzen Menschengeschlechts.

[7] i b. m. 6 a. 1 (f. 6 v. b) „... nullus angelus potest ex se aequari toti humanae naturae“. In diesem Zusammenhang tritt auch der Gedanke auf, daß eine Erlösung durch einen Engel den Menschen diesem untertan gemacht und ihm so die „eminentia“ genommen hätte, die darin besteht, nur Gott untergeben zu sein.

[8] i b. q. 1 m. 7 (f. 7 b) und q. 17 m. 4 a. 1 § 1 (f. 53 b). Oportuit ergo quod solveret homo Deus, homo, qui deberet et Deus, qui posset.

Ganz scharf formuliert er ferner den Begriff des „meritum". Verdienst ist der Wert der Tugend, dem der Unwert der Sünde entgegengesetzt ist[1]. An anderer Stelle definiert er: „mereri est facere de indebito debitum", wodurch dieser Wert als Anspruch auf Lohn dargestellt wird[2]. Ihm stellt er das „demeritum" entgegen, das er z. B. in der ganzen q. 118 „de merito diaboli" beständig als Ausdruck für die Verwerflichkeit, den Unwert der sündigen Tat gebraucht. Ebenso verwendet er als technische Ausdrücke für die Vollbringung einer moralisch wertvollen und des Lohnes würdigen Handlung bzw. ihr Gegenteil die Termini „mereri" und „demereri". Dieses Verdienst setzt Freiheit[3], Gnade, Liebe[4] und eine entsprechende Leistung voraus[5] und hat die auch von Bonaventura genannten Formen des uneigentlichen und eigentlichen, der Verdienstes „de congruo" und „de condigno". Die Verdienstansprüche auf den gleichen Lohn können vermehrt werden[6]. Die Vollkommenheit des Verdienstes Christi zeigt er, indem er die Vollkommenheit seiner Freiheit, besonders beim Leiden[7], und die Größe seiner Gnade, Liebe und Leistung darlegt. Klarer als Bonaventura hebt Alexander auch die Bedeutung hervor, die Christi göttliche Person für die Größe des Verdienstes hat. „Das Leben Christi, das er im Fleische lebte, war das Leben Gottes. Aber kein Leben eines Geschöpfes ist größer als das Leben Gottes." Und später: „Nun ist aber die Größe der Genugtuung nicht nur danach zu schätzen, wieviel gezahlt wird, sondern danach, wie groß der ist, der zahlt ...[8]."

5. Durch den Begriff des Verdienstes erhält die Stellvertretung ihren genauen Sinn: Der Mittler Christus bedarf für sich selber seines Verdienstes nicht, denn er hat von Anfang an die Fülle aller Gnaden. So genießt er auch die Fülle alles Lohnes, denn „seine höchste und vollkommenste Liebe ist selbst schon der Lohn"[9]: Deswegen überträgt er seine Verdienste auf die bedürftigen Menschen. Dies geschieht auf Grund der Gemeinschaft, die durch die Einheit der Gattung und der zwischen uns und unserem Mittler bestehenden Liebe geschaffen wird. Diese Übertragung kommt am klarsten in den immer wiederkehrenden Formeln: „meruit nobis", „meruit pro nobis" zum Ausdruck.

---

[1] S. th. II q. 100 m. 6 (f. 205 b) ... malum ... culpae opponitur bono virtutis sive meriti.

[2] ib. III q. 17 m. 1 (f. 45 v. b).

[3] ib. m. 2 a. 2 (f. 46 b). Cum omne meritorium sit voluntarium, potest fieri et non fieri per arbitrium voluntatis ... .

[4] ib. m. 3 a. 2 (f. 47 v. b).

[5] ib. a. 3 (f. 48 a) ... meritum quantum ad virtutem consistit penes caritatem, quantum vero ad effectum consistit in opere, movente caritate ... .

[6] ib. m. 1 (f. 45 v. b).

[7] ib. m. 3 a. 3 (f. 48 a) ... fuit passio voluntaria, et quantum ad fieri et quantum ad esse ... .

[8] ib. q. 16 m. 4 a. 2 § 2 (f. 48 v. a) ... vita Christi, qua vivebat in carne erat vita Dei ... .

[9] III Sent. d. 18 a. 2 q. 1 sol. 2 (III 388 b).

Da Christi Verdienst einen vollkommenen Rechtsanspruch Gott gegenüber begründet, so überträgt er uns mit seinen Verdiensten auch seine Rechte: „Christus bewirkt, daß das, was uns früher nicht geschuldet wurde, jetzt geschuldet ist, und dadurch verdiente, erwarb er für uns im wahren, eigentlichen Sinn des Wortes[1]."

6. Christus hat für uns gelebt, hat die Strafe auf sich genommen, die wir verschuldet hatten, nämlich Leiden und Tod. Er ist unschuldig, darum hat die Erduldung dieser Strafe den Charakter des Verdienstes. Er überträgt es uns und befriedigt damit die ewige Gerechtigkeit: er sühnt. „Es ist Gerechtigkeit geschehen, weil jedem gegeben wurde, was sein ist[2]." „Die Strafe war nicht verschuldet, er ist für die Strafe des Schuldigen eingetreten; für die Strafe der Vergeltung steht die Strafe der göttlichen Versöhnung", und „so wurde Christus für unsere Sünden gestraft"[3]. Er hat „hinreichend die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit versöhnt"[4]. Dadurch, daß es sich um die wesenhafte Gerechtigkeit des persönlichen Gottes handelt, vor dem die Übertretung des Gebotes identisch ist mit seiner eigenen persönlichen Beleidigung, gewinnt diese Sühne ihren eigentlichen Charakter, sie wird satisfactio, Genugtuung.

Es ist eine Genugtuung für die Gott zugefügte „iniuria offensae", indem Christus Gott die höchste Ehre erweist, die erwiesen werden kann, nämlich einen ganz freiwilligen, vollkommenen Liebesgehorsam im Leben und vor allem im Tode. „Er bot ihm ein obsequium satisfactorium ...; die Ehre aber, die Gott durch Hochmut und Ungehorsam genommen wurde ..., wird nicht besser wiedergegeben, als durch die Demütigung und den Gehorsam in dem, wozu keine Notwendigkeit zwingt .... So zahlte Christus Gott, was er nicht genommen hatte, durch die Ehrung einer vollkommenen Genugtuung[5]." Auf diese Weise erhält Gott „satisfactio" und „emenda"[6], Christus gab der beleidigten

[1] i b. q. 3 sol. 4 (393 a). [Christus] fecit nobis de indebito debitum ac per hoc vere et proprie nobis meruit ... .

[2] Comm. Sap. c. 14 v. 7 (VI 198 a) ... facta est iustitia, quia unicuique redditum est, quod suum erat.

[3] III Sent. d. 12 a. 1 q. 2 sol. 2 (III 265 a) ... et taliter punitus est Christus pro peccatis nostris ... .

[4] i b. sol. 3 (265 b) ... ut ... sufficienter placaret severitatem divinae iustitiae.

[5] Brevil. p. 4 c. 9 (V 250 a).

[6] III Sent. d. 18 a. 2 q. 3 i. corp. (III 392 b) ... emenda et satisfactio facta est ei per Christum ... .

Majestät Gottes die Ehre wieder, die ihr genommen worden ist[1]; machte die Entehrung Gottes, die Verletzung der göttlichen Majestät wieder gut[2] und befreite uns von der Last, die durch die Unermeßlichkeit der Beleidigung Gottes auf uns lag[3]. So stark ist diese Wirkung des Werkes Christi betont, daß die Wiederherstellung der Ehre Gottes geradezu als der Zweck der Erlösung hingestellt wird. Christus freute sich im Leiden, „weil er fühlte, daß er für Gott litt und Schmerz ertrug"[4]. Zu dem Wort: „Ich habe Dich verherrlicht", sagt Bonaventura: „und das ist das Verdienst Christi"[5]. Anderseits richtet sich die Genugtuung auf die „iniuria damni". Es wird Gott Ersatz geleistet für den Schaden, den die Sünde Adams und seiner Nachkommenschaft durch die Verderbnis des ganzen Menschengeschlechts Gott zugefügt hat. „Das Menschengeschlecht ist durch die Sünde Gott genommen worden[6]." „Nur der leistet Genugtuung, der ebensoviel und noch mehr ersetzt, als genommen wurde[7]." Dieser Ausgleich kommt dadurch zustande, daß Christus, der „viel mehr wert ist als das ganze Menschengeschlecht", sich selbst Gott dargeboten hat. Er findet seinen schärfsten Ausdruck in dem Begriff, der „Zahlung des Preises" durch Christus. „Christus zahlte Gott zurück, was er nicht genommen hatte", lautet die augustinische Formel, die Bonaventura oft wiederholt. Sein Leiden ist „der Preis unserer Erlösung"[8]. Hierauf wendet Bonaventura, seiner ursprünglichen Bedeutung gemäß, den Begriff der „redemptio" an. „Er befreite uns, indem er uns loskaufte; dem Wort bei Js. 52 gemäß: Umsonst seid ihr verkauft worden, und ohne Silber werdet ihr wieder gekauft werden[9]." „Er hat sich zum Preis dargebracht[10]." „Zum Loskauf aber ist nötig, daß der Preis passend und genügend sei. Ein solcher Preis ist

---

[1] Serm. 3 Coen. Dom. 2 (IX 254 b) ... pretium fuit ipsi Maiestati offensae oblatum ... restituto honore ... .

[2] III Sent. d. 16 a. 2 q. 3 opp. 4 (358 a) ... inhonoratio Dei ... dehonoratio maiestatis divinae ... .

[3] Serm. 14 Dom. 1 Adv. 2 (IX 38 b) ... liberavit nos ... ab immensitate offensae divinae ... .

[4] III Sent. d. 16 a. 2 q. 2 sol. 2 (III 356 b).

[5] Comm. Jo. c. 17 n. 6 (VI 468 a). „Ego te clarificavi" ... et hoc erat meritum Christi ... .

[6] III Sent. d. 20 a. u. q. 3 f. 3 (III 422 b) ... genus humanum, quod per peccatum Adae fuit Deo subtractum.

[7] ib.

[8] Comm. Luc. c. 24 n. 55 (VII 600 b).

[9] Comm. Jo. c. 8 n. 51 (VI 364 a) ... nos liberavit redimendo ... .

[10] Coll. Jo. c. 1 C. 6 n. 3 (VI 543 b) ... ipse se obtulit in pretium ... .

Christus. Denn weil er ein Mensch, und der Mensch Schuldner ist, deshalb ist er als Mensch ein passender Preis; insofern er Gott ist, ist er ein genügender Preis ...." „Denn es gibt kein Geschöpf, das an Wert die Gesamtheit der zu Erlösenden aufwiegen konnte[1]."

Der strenge Gerechtigkeitscharakter kommt besonders in dem durch alle Schriften Bonaventuras zu verfolgenden Bestreben zum Ausdruck, das Entsprechen zwischen Sünde und Erlösungswerk zu zeigen. Er sucht ein Verhältnis möglichster Äquivalenz zwischen beiden Vorgängen herzustellen, indem er bis in die äußerlichsten Nebenumstände eine Korrespondenz aufzeigt, ein Bestreben, in dem ihm übrigens Augustinus vorangegangen ist. Er spricht es einmal direkt aus: Die Erlösung wurde so angeordnet, „daß die Widerherstellung unmittelbar dem Fall entspreche" [2], oder: „damit so die Ordnung der Wiederherstellung der Ordnung der Übertretung entspreche[3]", und zwar soll die Wiederherstellung in „gegensätzlicher Ordnung dem Fall entsprechen"[4]. So ist das Leiden bitter, weil die Frucht süß war; das Leiden schwer, weil der Fall leicht[5]. Jesu Seele verhält sich zum Verdienst, wie die unsere zum Mißverdienst[6]. Wie im Sündenfall Mensch und böser Engel, so wirken in der Menschwerdung Maria und der gute Engel zusammen[7]. Dem „excessus" der Sünde entspricht der „excessus dignationis" bei der Menschwerdung[8]. Wie der Fall im Weibe begann und im Manne vollendet ward, so begann die Besiegung des Teufels in Maria und ward vollendet in Christus[9]. Dem Hochmut des Menschen entspricht die Demütigung Christi; dem Holz des Baumes das Holz des

---

[1] Serm. 1 Parasc. 1 (IX 260 a); ebenso Don. Spir. S. VI 3 (V 484 a).

[2] III Sent. d. 2 a. 1 q. 1 sol. 4 (41 b) ... ut sic reparatio directe responderet lapsui ... .

[3] i b. dub. 4 (57 b) ... ut sic ordo reparationis correspondeat ordini praevaricationis.

[4] i b. d. 12 a. 3 q. 1 opp. 1 (270 a) ... ordo reparationis per oppositum debet respondere lapsui.

[5] i b. d. 20 a. u. q. 5 f. 2 (427 a).

[6] i b. d. 18 a. 1 q. 1 f. 5 (380 a) ... sicut animae nostrae se habent ad demeritum, ita anima Christi se habet ad meritum ... .

[7] i b. d. 2 a. 1 q. 2 sol. 4 (41 b).

[8] i b. d. 1 a. 2 q. 2 i. corp. (24 b).

[9] i b. d. 12 a. 3 q. 2 i. corp. (272 b) ... propter correspondentiam congruitatis lapsus et reparationis, ut sicut lapsus ... primo in muliere est inchoatus et in viro consummatus, sic esset in reparatione ... .

Kreuzes[1]. Wie durch das Weib die verderbliche Botschaft zum Manne kam, so durch das Weib die Botschaft der Auferstehung zu den Aposteln[2]. Der Lust des verbotenen Apfels entspricht die Bitterkeit des Trankes am Kreuz; den Schmeichelworten der Schlange der Hohn der Umstehenden[3]. Christus wurde den Feinden überliefert, wie der Mensch sich durch die Sünde dem Teufel auslieferte[4]. Bis in Kleinigkeiten hinein ist die Parallele durchgeführt im Soliloquium c. 1 § 4 n. 33 und auch im Lignum vitae, de myst. pass. (VII 28).

Diese Bemühung zeigt, wie stark der Gedanke der Gerechtigkeit die Lehre von der Erlösung beherrscht. Sie sollte die in allem vollkommene Sühnung des begangenen Unrechts sein. Anderseits geht daraus hervor, daß bei Bonaventura auch jeder Ansatz zu nominalistischer Fassung des Erlösungswerkes fehlt. Die Erlösung ist in sich selbst das die Sünde und ihre Folgen aufhebende Werk.

7. Wie sehr Bonaventura in diesem ganzen Lehrstück unter Anselms Einfluß steht, zeigt die Zusammenfassung, die letzterer selbst in der elften seiner Meditationes von der Genugtuungslehre gegeben hat[5]. Sie stellt fast ein Kompendium des „Cur Deus homo" dar[6].

An aliqua necessitas coëgit ut Altissimus sic se humiliaret ...? Sed omnis necessitas et impossibilitas eius subiacet voluntati. Quippe quod vult, necesse est esse; et quod non vult, impossibile est esse. Sola ergo voluntate: et quoniam voluntas eius semper bona est, sola fecit hoc bonitate. Non enim Deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo Deus satisfaceret ... . Divina natura humiliari aut laborare non eguit, nec potuit. Haec omnia humanam naturam, ut ad hoc restitueretur propter quod facta erat, necesse erat facere; sed nec illa, nec quidquid Deus non est, poterat ad hoc sufficere. Nam homo ad hoc quod institutus est, non restituitur, si non ad similitudinem angelorum, in quibus nullum est peccatum, provehitur, quod est impossibile fieri, nisi omnium percepta peccatorum remissione, quae non fit, nisi praecedente integra satisfactione: quam satisfactionem talem oportet esse, ut peccator, aut aliquis pro illo det aliquid Deo de suo, quod debitum non sit, quod superet omne quod Deus non est. Si enim peccare est Deum exhonorare; et hoc homo facere non debet, etiamsi necesse esset, quidquid est, quod Deus non est, perire: utique veritas immutabilis et aperta ratio exigit, ut qui peccat, reddat aliquid Deo pro honore ablato maius, quam sit hoc, pro quo illum exhonorare non debuit. Quod quoniam

---

[1] Brevil. p. 4 c. 9 (V 250 a).

[2] Comm. Luc. c. 24 n. 12 (VII 590 a).

[3] ib. c. 23 n. 44 (578 b).

[4] Coll. Jo. c. 18 et 19 C. 67 n. 3 führt den Vergleich im einzelnen durch (VI 615 b).

[5] Liber meditationum et orationum; de redemptione humana (P. L. 158 Col. 764—66).

[6] Zur Beurteilung Anselms durch Rivière (a. a. O.) vgl. Chr. Pesch, S. J., Das Sühneleiden des göttlichen Erlösers, in: Theologische Zeitfragen, 6. Folge (Freiburg i. B. 1916).

humana natura sola non habebat, nec sine debita satisfactione reconciliari poterat. Ne iustitia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret, subvenit bonitas Dei, et eam in suam personam assumpsit Filius Dei, ut in ea persona esset homo Deus, qui haberet quod superaret non solum omnem essentiam, quae Deus non est, sed etiam omne debitum, quod peccatores solvere debent: et hoc, cum nihil pro se deberet, solveret pro aliis, qui, quod debebant, reddere non habebant. Pretiosior namque est vita hominis illius, quam omne quod Deus non est; et superat omne debitum, quod debent peccatores pro satisfactione. Si enim interfectio illius superat omnem multitudinem et magnitudinem peccatorum, quae cogitari possunt extra personam Dei, palam est quia vita eius magis est bona quam omnia peccata sint mala, quae extra personam Dei sunt. Hanc vitam homo iste, cum ex debito mori non deberet, quoniam peccator non erat, sponte dedit de suo ad honorem Patris: ... Dedit itaque humana natura Deo in illo homine sponte et non ex debito quod suum erat, ut redimeret se in aliis, in quibus quod ex debito exigebatur, reddere non habebat .... Sic homo ille redimit omnes alios, cum hoc quod sponte dedit Deo, computat pro debito quod illi debebant .... Quod quoniam in cruce factum est, per crucem noster Christus nos redemit."

Den der Theorie Anselms zugrunde liegenden Begriff strenger Entsprechung zwischen Schuld und Genugtuung[1], wie er in den Begriffen von Wert, Maß, Preis und Zahlung zum Ausdruck kommt, führt auch Alexander durch, und zwar klarer noch als Bonaventura. Christi Leben hat als Leben Gottes unendlichen Wert[2]; er gibt es freiwillig, mit unendlicher Liebe („caritate immensa") hin. Dadurch leistet er eine Genugtuung „super omnem aestimationem". Auch den Gedanken der Aequivalenz zwischen Schuld und Sühne spricht er klar aus: „Die Ordnung der Wiederherstellung entspricht der Ordnung des Falles"[3]. Er führt ihn in ähnlichen Einzelheiten durch, wie nachher Bonaventura[4].

8. In dem Augenblick, da die Genugtuung geleistet ist, ist die Rechtfertigung des sündigen Menschen begründet. Sie ist nichts anderes als die Spendung der Gnade. „Influere iustitiam" und „dare gratiam" sind Synonyma[5], und: „Christus verdient die Rechtfertigung des Menschen", ist gleichbedeutend mit: „Christus verdient die Gnade"[6].

---

[1] Interessant ist die feine Behandlung der Gerechtigkeitsfrage bei Hugo, De sacram. l. 1 p. 8 c. 8 u. 9 (P. L. 176 Col. 310 sq).

[2] S. th. III q. 16 m. 4 a. 2 § 2 (f. 48 v. a.) ... maior est vita Christi ratione animae unitae Divinitati quam aliqua vita creaturae ... .

[3] i b. q. 1 m. 6 a. 1 (f. 6 b) ... idem ordo servatus est in lapsu et in reparatione generis humani.

[4] Zur Geschichte des Wortes und Begriffes satisfactio vgl. den interessanten Aufsatz von A. Deneffe, S. J.: Das Wort Satisfactio, in: Ztschr. f. kath. Theologie, Innsbruck 1919, S. 158 ff.

[5] III Sent. d. 20 a. u. q. 3 f. 4 (III 422 b) ... nullus potest satisfacere pro omni homine, nisi posset influere in omnem hominem iustitiam ... influere iustitiam vel dare gratiam ... .

[6] i b. d. 19 a. 1 q. 1 sol. 3 (401 b) ... Christus per suam passionem potuit eam [gratiam] nobis promereri; et sic dicimur a passione iustificari.

Die Rechtfertigung hat eine doppelte Seite, eine negative und eine positive. Nach der negativen Seite ist sie Verzeihung der Schuld und Nachlassung der Strafe[1]; nach der positiven macht sie die Seele heilig, Gott wohlgefällig, gibt ihr Anspruch auf das ewige Leben und die Fähigkeit, es zu verdienen. Beides ist nicht zu trennen; es sind zwei Seiten desselben Vorganges. Wohl ist an und für sich auch eine absolute Nachlassung der Sünden, d. h. ohne daß sie zugleich Gnadenspendung sei, denkbar, aber in der tatsächlichen Ordnung ist die Nachlassung der Sünden nichts als die negative Seite der Heiligung der Seele. „... die Freigebigkeit der göttlichen Barmherzigkeit hat beschlossen, daß das Übel, durch welches die Seele Gott mißfällt, derart weggenommen werde, daß zugleich das Gute gegeben sei, durch welches sie Gott wohlgefällig wird. So vertreibt Gott nie die Schuld, ohne daß er auch die Seele heilig macht und in ihr durch die Gnade wohnt[2]."

In negativer Beziehung bewirkt Christi Verdienst vor allem die Nachlassung der Sünden: „remissio peccatorum", „deletio culpae"[3], „emundatio a peccatis". Christus gibt der Seele die Reinheit wieder, die Unschuld des Geistes[4]; reinigt sie vom Schmutz der Sünden[5]; „in seinem Blute werden wir gleichwie in einem Taufbad gewaschen"[6]; die Beleidigung wird verziehen[7]; Christus befreit von der unendlichen Beleidigung und der ganzen, ewigen Schuld[8]. Es wird die Urschuld getilgt und ebenso die persönliche, und zwar aller Menschen ohne Ausnahme. Hierbei macht Bonaventura die Unterscheidung: „Der Kraft und dem Genügen nach erstreckt sich das Leiden Christi auf alle Menschen und alle Schuld; der Wirksamkeit nach aber nur auf die, welche sich wirklich bekehren, durch die Taufe Anteil an dieser

---

[1] i b. q. 4 i. corp. (III 407 b) A poena aeterna nos liberat liberando a culpa. Dum enim per passionem Christi nobis gratia impetratur, per quam culpa dimittitur, nobis poena aeternae mortis relaxatur. ib. q. 1 f. 1 (399 b). peccata remittere, s i v e iustificare ... .

[2] II S e n t. d. 28 a. 1 q. 1 sol. 6 (II 677 b).

[3] III S e n t. d. 19 a. 1 q. 1 i. corp. (III 400 b) folgende Stelle: i b. fund. 2.

[4] B r e v i l. p. 4 c. 1 (V 241 b) ... mentis innocentiam.

[5] I t i n. prol. n. 4 (V 296 a).

[6] C o m m. L u c. c. 12 n. 71 (VII 331 a) ... in eius sanguine purificamur quasi in lavacro baptismali ... .

[7] C o l l. J o. c. 1 C. 6 n. 4 (VI 543 b) ... offensa ... indiget remitti ... .

[8] S e r m. 14 D o m. 1 Adv. 2 (IX 38 b) ... liberat ab immensitate offensae ... ab universalitate perpetuae culpae ... .

Verzeihung gewinnen“ [1]. Jedoch ist zu bemerken, daß die Verzeihung selbst durch Gott geschieht, sobald man die eigentliche Wirkursache ins Auge faßt („per modum efficientis“), und daß sie auf Christus nur als auf die verdienende Ursache zurückgeht („per modum merentis“)[2].

Ebenso bewirkt Christi Verdienst die Nachlassung der Strafe. „Das Leiden Christi befreit uns von der zeitlichen und von der ewigen Strafe und von der, die zwischen beiden als mittleres ist[3].“ Denn durch die gleiche Gnade, durch welche die Schuld nachgelassen wird, wird vor allem auch das „debitum poenae aeternae mortis“ nachgelassen. Ebenso die „poenae satisfactoriae“, die zeitlichen Sündenstrafen, aber nur, insofern sie Strafen im eigentlichen Sinne sind („poenae oppressivae“), nicht aber insofern sie Gott als Mittel der Verzeihung („poenae promotivae“) benützt. Doch hat uns Christus auch von diesen Strafen befreit, denn er hat uns die Kraft erwirkt, über diese Leiden Herr zu werden. Endlich befreit die Erlösung auch von den Strafen, die zwischen den zeitlichen und ewigen stehen. Darunter versteht Bonaventura die Entbehrung der Anschauung Gottes für die Gerechten, die in der Vorhölle sind. Obwohl sie nicht mehr dem zeitlichen Leben angehören, mußten sie doch die Anschauung Gottes entbehren, bis Christus kam.

Die objektive Rechtslage, die durch die Sünde geschaffen und durch das Eintreten Christi gelöst wurde, findet ihren juristischen Ausdruck im Gedanken der Vernichtung der Schuldschrift“[4]. Bonaventura sagt: „... diese Rede, in der behauptet wird, durch Christi Leiden sei die Schuldschrift vernichtet worden, ist metaphorisch.“ Er wählt aus den verschiedenen Auslegungen von Col. 2, 14 als beste folgende aus: „Die Schuldschrift ist eine Urkunde, durch welche die Seele zu einer Strafe verpflichtet wird, so wie einer, wenn er sich dem anderen verpflichtet, ihm eine Handschrift ausstellt ... . Sie heißt „chirographum culpae“ und „chirographum decreti“, weil eine Verpflichtung aus

[1] III Sent. d. 19 a. 1 q. 2 sol. 1 (404 a) ... . Quantum ad sufficientiam sic se extendit [passio Christi] ad omnes homines et ad omnes culpas. Si vero quantum ad efficaciam, sic se extendit solummodo ad eos qui baptizantur ... .

[2] ib. q. 1 sol. 2 (401 b).

[3] ib. d. 19 a. 1 q. 4 i. corp. (III 407 b) „... passio Christi nos liberavit a poena temporali et ab aeterna et ab ea quae est inter utramque media.“ Das Folgende sol. 2.

[4] ib. q. 2 (402). Utrum per passionem Christi facta fuerit chirographi deletio.

unserer Schuld als der moralischen Ursache („tanquam ex merito") und aus dem Urteilsspruch als der richterlichen Entscheidung („tanquam ex decreto") entsteht. So ist die Handschrift jene Urkunde („memoriale"), durch welche die Sünde der Schuld nach bestehen bleibt, auf Grund deren die göttliche Gerechtigkeit uns strafen muß, die Bosheit des Teufels uns anklagen und festhalten und gewisse Vorwürfe gegen uns erheben kann. Und diese Schrift ist wider uns geschrieben nicht nur wegen unserer aktuellen Sünden, sondern auch für die Sünde unserer ersten Eltern." „Sie ist also", fährt die sol. 4 fort, „weder eine Schuld noch eine Strafe, sondern eine auf die Verschuldung folgende Verpflichtung zur Strafe, die Schuldschrift genannt wird, insofern sie mit Rücksicht auf die Strafe eine Verpflichtung und mit Rücksicht auf die vergangene Schuld eine Erinnerung darstellt[1]."

Soweit in diesem Gedankengang die Frage von den „Rechten des Teufels" berührt wird, soll er erst später (4. Abschnitt, n 1.) Erörterung finden. Hier kommt das Bild nur als ein sehr scharfer Ausdruck für die juristische Seite der Erlösung in Betracht. Die Sündentat wird als Eingehen einer Schuld gefaßt; die Sündenschuld besteht objektiv, so wie das objektive Rechtsverhältnis, in das der Schuldner eingetreten und das durch eine Urkunde fixiert ist. Das „chirographum culpae" — insofern es vom Richter anerkannt ist, „chirographum decreti" genannt — drückt die Unaustilgbarkeit des Faktums der Schuld aus, die durch das Wissen Gottes, das Gewissen des Menschen und das Wissen des Teufels gewährleistet ist. Die Strafe wiederum ist festgelegt in der Gerechtigkeit Gottes, im Gewissen des Menschen und in der Anklägerschaft des Teufels, der die Strafe will.

Christus nimmt nun die Strafe auf sich, zu der wir durch die Schuldurkunde verpflichtet sind; damit wird diese gegenstandslos. Es erlischt der „reatus poenae" zugleich mit dem „reatus culpae". Gottes Gerechtigkeit verlangt keine Strafe mehr, das Gewissen ist frei und der Teufel kann keine Anklage mehr erheben.

Der Gedanke kommt, außer an der angeführten Stelle, weiter nicht vor. Wo die Idee der Schuldschrift sonst noch

[1] i b. sol. 4 (404 b) ... proprie loquendo, nec est culpa nec est poena; sed est reatus consequens culpam, qui est o b l i g a t i o a d p o e n a m, quae quidem dicitur chirographum, in quantum tenet o b l i g a t i o n e m r e s p e c t u p o e n a e e t r a t i o n e m m e m o r i a l i s r e s p e c t u c u l p a e p r a e t e r i t a e.

auftritt, hat sie immer eine klar ausgesprochene Beziehung auf den Teufel.

Die gleiche von Christus verdiente Gnade, die von der Sünde befreit und insofern negativ gerecht macht, macht auch im positiven Sinn gerecht. Hierüber handelt ausführlich II Sent. d. 26 und 27. (II 630sqq) wo die Gnadenlehre im Zusammenhang behandelt ist. Die Rechtfertigung ist Spendung der Gnade. Als „gratia gratum faciens", heiligmachende Gnade, macht sie den Menschen heilig oder Gott wohlgefällig[1], d. h. um der Verdienste Christi willen gibt Gott dem Menschen die Gnade, eine reale Beschaffenheit der Seele, durch die sie Gott ähnlich wird. Und wegen dieser Gottähnlichkeit wird sie, die vorher Gott verhaßt war, ihm wohlgefällig[2], wird durch das Urteil Gottes, der persönliches höchstes Gut, also absoluter Maßstab und höchster Messender zugleich ist, „anerkannt", „gebilligt", „angenommen".

Insofern Christus diese Gnade verdient, ist er es, der rechtfertigt. Ganz besonders wird die Rechtfertigung dem Leiden Christi zugeschrieben[3].

Der durch die „gratia gratum faciens" begründete Zustand der Seele ist, von einem anderen Gesichtspunkt aus gesehen, übernatürliche Heiligkeit[4]. Die Seele ist heilig, insofern sie nun ganz rein ist und fähig, Gott in übernatürlicher Tugendübung zu lieben[5]. So ist Christus der Heiligmacher der Menschen[6], und sein Werk ist die „sanctificatio".

Diese Gnade begründet, insofern sie übernatürliche Gerechtigkeit ist und die Liebe ermöglicht, auch das übernatürliche Verdienst des Menschen, und zwar das „meritum de condigno", das auf Gottes Versprechen hin einen wirklichen Rechtsanspruch darstellt. Besonders richtet sich das Verdienst auf den wesenhaften Lohn („praemium substantiale") nämlich auf die Anschauung Gottes. Ja, die Gnade der Anschauung Gottes ist nicht wesentlich, sondern nur „der Art des Besitzes" nach von der heiligmachenden Gnade

---

[1] i b. d. 26 a. u. q. 1 i. corp. (II 631 b) „... gratificatum sive acceptatum ..." oder „approbatum ...".

[2] Vgl. i b. d. 4 a. 1 q. 2 sol. 1—3 (134 a).

[3] Vgl. III Sent. d. 19 a. 1 q. 1 i. corp. (III 400 sq).

[4] i b. d. 3 p. 1 a. 1 q. 1 f. 3 (III 61 b) ... sanctificatio dicit effectum gratiae vivificantis ... .

[5] I t i n. c. 1 n. 7 (V 298 a) ... Quod totum fit per Jesum Christum, qui factus est nobis a Deo ... sanctificatio .... Qui ... gratiam, scil. caritatis infudit, quae ... totam animam rectificat ... .

[6] C o m m. L u c. c. 4 n. 74 (VII 106 b) ... sanctificatorem hominum .... .

verschieden: „secundum statum“[1]. So wird das Verdienen der Anschauung Gottes besser ausgedrückt als ein „Verdienen der Vollendung der Gnade im Lohn der ewigen Herrlichkeit“[2]. Ebenso erschließt uns die heiligmachende Gnade die Möglichkeit, eine Vermehrung ihrer selbst zu verdienen[3].

Daß Christus uns so die Anschauung Gottes verdient hat, findet seinen Ausdruck in dem Bild der „Öffnung der Himmelstüre“, „apertio ianuae paradisi coelestis“[4]. Die Schließung des irdischen Paradieses nach dem Sündenfall ist nur ein Gleichnis für die Schließung des himmlischen, d. h. für den Ausschluß der Menschen „von der offenen Anschauung Gottes“. Christus öffnet diese Türe, indem er uns die Anschauung Gottes wieder verdiente.

So ist Christi Verdienst die erste Voraussetzung für unser aller Verdienst; unsere Verdienste entnehmen ihre Wirksamkeit dem seinen[5]. Dieselbe Gnade aber, welche die Voraussetzung der Gottwohlgefälligkeit und der Verdienstfähigkeit ist, ermöglicht auch, insofern sie sich nicht an die Seelensubstanz, sondern an die Kräfte wendet, als ‚gratia gratis data“, Gnade des Beistandes, die einzelnen Tugendübungen, die verdienstlichen Werke. Damit ist Christi Verdienst nicht nur die Wurzel unseres Verdienstes im allgemeinen, sondern auch unseres ganzen, konkreten, übernatürlich wertvollen Lebens[6].

Die gleiche Gnade gibt dem Menschen auch seine verlorene ursprüngliche Würde wieder, seine „excellentia“, die darin beruht, Gott allein untergeben zu sein. Hätte ein bloßes Geschöpf die Menschen erlöst, so wären sie diesem untergeben gewesen. Weil aber Christus Gott ist, deshalb ist der Mensch nach der Erlösung nur ihm, d. h. Gott unterworfen, während er vorher im Stande der Sünde dem Teufel untertan war[7]. So hat Christus die „vernünftige Seele herrlich

[1] II Sent. d. 27 a. 1 q. 3 i. corp. (II 660).
[2] Vgl. i b. a. 2 q. 3 i. corp. (667).
[3] i b. q. 2 (663).
[4] III Sent. d. 18 a. 2 q. 3 i. corp. (392 b) „... per meritum Christi patuit nobis ingressus in coelum“, als Antwort auf die Frage: „Utrum Christus meruit nobis ianuae apertionem.“
[5] i b. sol. 5 (393 b) ... efficacia omnis meriti fundata est super merita Christi.
[6] Diese Seite des Erlösungswerkes ist ausführlich im 2. Abschnitt behandelt.
[7] Brevil. p. 4 c. 1 (V 241 b). Excellentiam [qua soli Deo suberat] ... recuperare non poterat [homo] nisi reparator esset Deus; quia, si mera creatura, tunc homo esset illi merae creaturae subiectus, et sic non recuperaret statum excellentiae.

gemacht[1]; er hat sie zur Königin erhoben[2] und dadurch das Verlangen nach Hoheit und Würde befriedigt[3].

Zusammengefaßt wird die Lehre von der Rechtfertigung im Begriff der Gotteskindschaft: „adoptio", „filiatio". „Die Menschwerdung [und damit das ganze Werk der Erlösung] geschieht zu dem Zweck, daß wir von Gott zu Kindern angenommen werden[4]." In anderem Zusammenhang zeigt Bonaventura, wie diese Adoption auf der ursprünglichen natürlichen Gottähnlichkeit des Menschen beruhe, „auf jener Schöpfung, durch die dem Menschen die Auszeichnung der Gottebenbildlichkeit [„imago"] gegeben wurde, durch die der Mensch Gott ähnlich und geeignet gemacht wird, sein Adoptivkind zu werden"[5]. Für die Verleihung der Gotteskindschaft, wie sie uns Christus verdiente, werden drei unmittelbare Voraussetzungen, „Wesensstücke" genannt: vor allem eine bisher bestehende Fremdheit („extraneitas") zwischen Adoptierendem und Adoptiertem. Und diese Fremdheit bestand zwischen Gott und Mensch nicht nur „negative", d. h. insofern er noch nicht Kind Gottes ist, sondern auch „contrarie", insofern er durch die Schuld Kind des Zornes, Sohn des Teufels ist. Eine weitere Voraussetzung ist die Gnadenspendung („gratificatio"), durch die der Mensch Gott wohlgefällig, heilig und übernatürlich ähnlich wird, zur „imago" die „similitudo" gewinnt[6], und endlich gehört dazu, daß Gott nicht bloß das Geschöpf mit Wohlgefallen ansehe, sondern es förmlich als Kind anerkenne, ihm die Rechte des Kindes gebe, d. h. „es zum einstigen Besitz der Erbschaft befähige"[7], nämlich zum Besitz der ewigen Seligkeit. Diese „adoptio" selbst aber ist identisch mit der „acceptatio" der Gnade, der Rechtfertigung: „Eben dadurch, daß

---

[1] Praep. ad Miss. c. 1 § 3 n. 13 (VIII 103 b) rationales animas ... magnificavit ... .

[2] Serm. 2 de nostra red. (IX 727 a).

[3] Serm. 1 Vig. Nat. Intr. (88 a) ... sublimitatis et excellentiae appetitus ... .

[4] III Sent. d. 1 a. 2 q. 3 opp. 5 (III 29 a) „... incarnatio est ut fiamus filii Dei adoptivi"; vgl. auch d. 10 a. 2 qq. 1—3 (232 sqq).

[5] ib. d. 10 dub. 4 (240 b).

[6] Comm. Luc. c. 11 n. 11 (VII 280 a) ... perfecta similitudo [facit nos] filios [Dei].

[7] Zum ganzen III Sent. d. 10 a. 2 q. 1 i. corp. (III 234 a). Necesse est etiam quod recipiat donum gratiae, per quod ordinatur ad possidendam hereditatem.

Gott den Menschen in Gnade annimmt, sieht er ihn als seinen Sohn an[1]."

Da die Gnadenspendung selbst die unmittelbare Frucht der Erlösung ist, so ist Christus die verdienende und vorbereitende Ursache der Annahme an Kindes Statt[2]. Und zwar ist er dies als Gottmensch. Fragt man jedoch nach der Ursache, der die Kindesannahme in besonderer Weise appropriiert werden muß, so ist das der Vater. Er vollzieht sie durch den Sohn „quoad inchoationem", weil dieser uns erlöste, und durch den Heiligen Geist „quoad consummationem", weil dieser das Prinzip aller Gnadenspendung ist. Christus tritt als Mensch durch unsere Annahme an Kindes Statt zu uns in eine besondere Beziehung, er wird unser Bruder. Unsere Kindschaft ist ein Bild der seinen. Aber doch nur ein Bild, denn die Gotteskindschaft des Menschen Christus stammt nicht aus einer „gratia adoptionis", sondern aus der „gratia unionis", die eine Teilnahme an der göttlichen Sohnschaft bedeutet[3].

9. In der Darstellung der Früchte des Genugtuungswerkes Christi folgt Bonaventura überall seinem Lehrer Alexander. Christus erwirkt uns die Tilgung der „reatus maculae", der Schuld, und des „reatus poenae", der Strafe. Letztere als ewige Strafe („remissio poenae aeternae" und „destructio mortis aeternae") und zeitliche[4]. Diese Tilgung geschieht durch die Gnade, die zugleich eine positive Heiligung erwirkt[5]. Besondere Aufmerksamkeit wendet er der „Öffnung der Himmelstür" zu, die er in Beziehung zur „deletio chirographi" bringt[6]. Christi Tod zerstörte die Schuldschrift und öffnete dadurch die Tür des Paradieses.

10. Mit dem Begriff der Genugtuung ist seinem wesentlichen Inhalt nach identisch der weitere des Opfers Christi. Er faßt in lebendiger, konkreter Weise dieselbe Tatsache, die der Begriff der Satisfaktion in abstrakterer Form ausdrückt. Der Gedanke des Opfers Christi ist aus der Lehre vom Opfer im allgemeinen und der des alttestamentlichen Opfers im besonderen zu verstehen.

---

[1] II Sent. d. 29 a. 1 q. 1 f. 6 (II 695 b) ... cum Deus hominem acceptat, filium suum reputat ... .

[2] III Sent. d. 10 a. 2 q. 2 i. corp. (236 a, b) ... causa meritoria vel dispositiva ... .

[3] Vgl. dazu i b. d. 4 a. 1 q. 3 sol. 2 (III 103 b) und i b. d. 10 a. 2 q. 1 sol. 3 (234 b) ... [gratia unionis] nec habet repugnantiam ad filiationem naturalem (d. h. der göttlichen Sohnschaft), immo facit illam communicari.

[4] S. t h. III q. 16 m. 4 a. 2 § 2 (f. 48 b sqq).

[5] i b. q. 18 m. 1 (f. 49 b) ... meruit nobis gratiam et omne illud quo deletur peccatum.

[6] i b. m. 4 (f. 55 v. b). Chirographum dicitur memoria praevaricationis Adae, sive reatus peccati Adae.

Das Opfer ist der Ausdruck der vollkommenen inneren Gesinnung gegen Gott, nämlich der Liebe, und umschließt alle Ehrfurcht, die Gott geschuldet wird[1]. Es ist „die Vollendung jeglichen Gottesdienstes". Dies trifft vor allem beim eigentlichen Opfer zu, das als Ausdruck der Anbetung, des „cultus latriae", Gott allein dargebracht wird, nämlich dem Schlachtopfer, „sacrificium immolationis"[2]. Daß überhaupt Gott die Ehre des Opfers dargebracht wird, ist vom Naturgesetz vorgeschrieben[3]. Die näheren Vorschriften über besondere Opfer und Opferriten sind Sache eines positiven göttlichen Auftrags[4], der Offenbarung; von ihr wurden die Opfer des Alten Bundes geregelt. Außer dieser allgemeinen, aus dem Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer stammenden Bedeutung hat das Opfer, weil vom sündigen Menschen dargebracht, noch einen besonderen Sinn. Es ist der äußere Ausdruck des Glaubens („professio"), der das Heil gibt, nämlich des Glaubens an den Erlöser, den Mittler. Und zwar trifft das für alle Arten von Opfer zu, auch von der Abgabe des Zehnten, den Speis- und Trankopfern, vor allem aber vom Opfer im eigentlichen Sinn, dem „Schlachtopfer", in dem eine Ausgießung des Blutes geschah"[5].

Das Opfer des Alten Testamentes selbst ist naturgemäß ein Vorbild des Erlösungswerkes Christi, das damit als Opfer gefaßt wird. Die Ausgießung des Blutes ist das Vorbild des Opfers Christi: Der Preis der Erlösung. In allen Opfern ist vorgebildet „Christus offerendus"[6]. So verbindet sich der Zweck der vollkommenen Verehrung Gottes mit

---

[1] III Sent. d. 9 dub. 1 (III 221) ... Deus colitur cultu interiori et exteriori ... dilectione, quantum scil. ad cultum interiorem, ... quantum ad ... exteriorem ... sacrificio, ita quod sub sacrificio comprehendat [Magister] omnem reverentiam, quae exterius exhibetur soli Deo.

[2] ib. d. 9 a. 2 q. 2 i. corp. u. sol. 1 (215 b).

[3] IV Sent. d. 2 a. 1 q. 1 sol. 1 (IV 50 a) ... lex naturae ... dictabat in generali, ut esset Deo sacrificandum ... .

[4] ib. d. 24 p. 1 a. 2 q. 3 (IV 618 b; über die Ordnung der Sakramente des Alten und Neuen Bundes) sol. 4 ... taliter colendum [esse Deum] et tale sacrificium offerendum ..., hoc non est naturae, sed gratiae.

[5] ib. d. 1 p. 2 a. 1 q. 3 (über die Bedeutung des Opfers im Alten Bund) i. corp. (36 a) „... ratio [der Kulthandlung des Alten Bundes] est fidei Redemptoris professio ... tempore legis naturae fuerunt signa ad hoc [d. h. daß keiner ohne den Erlöser das Heil erlangen konnte] manifestandum et etiam ad manifestandum Redemptorem". Durch den „Zehnten wurde der Erlöste vorbedeutet; durch die „oblatio" der „modus redimendi"; endlich „ipsum pretium ... per sacrificium in quo erat sanguinis effusio".

[6] III Sent. d. 25 a. 1 q. 2 sol. 3 (III 541 a).

dem, ein Mittel zum Heile für den sündigen Menschen vor der Erlösung zu sein, indem die alttestamentlichen Opfer ein Glaubensbekenntnis an den kommenden Erlöser sind.

Christus nun ist durch sein Opfer der „höchste und größte Gottesverehrer“[1]; er hat durch dieses Opfer alle übrigen aufgehoben[2]. Der spezifische Opfercharakter des Werkes Christi besteht in der vollkommenen Gesinnung der Liebe zu Gott, dem er sich selber darbringt, und im vollkommenen Ausdruck dieser Gesinnung durch die Vergießung des Blutes am Kreuz. Das tut er als unser Mittler[3] für uns. Er bringt das Opfer an unserer Statt dar, und es erwirkt uns Gottes Verzeihung und Gnade. Und weil das Opfer ein vollkommenes ist[4], vollkommen durch die unendliche Liebe des Opfernden, durch die unendliche Würde der Gabe, durch die vollkommene Art der Darbringung, deshalb hat es unendlichen Wert und erwirkt uns das vollkommene Heil[5].

Das wichtigste ist die Opfergesinnung, die Liebe zu Gott und den Menschen. Diese Liebe ist immer da im ganzen Leben Christi, so daß Vit. myst. sagt[6], eigentlich sei Christus immer tot gewesen, „durch den ersten Tod, der die Liebe zu vielen Toten ist“. Diese Gesinnung trieb ihn, als vollkommener Mittler sich in seiner Geburt uns ganz zu schenken und sich im Leiden ganz Gott darzubringen[7], dieses Opfer brachte er zuerst dar, als er im Tempel dargestellt wurde und dann am Kreuz[8].

Das Kreuz ist der Altar[9]. Christus selber ist das Opfer[10], das Lamm[11], „vitulus saginatus“ des Gastmahles, „das für

[1] Myst. Trin. q. 1 a. 2 i. corp. (V 56 a) ... summus et maximus cultor omnium fuit ... .

[2] IV Sent. d. 10 p. 1 a. u. q. 1 sol. 2 (IV 218 a). Dominus unica oblatione offerendo se omnes alias oblationes evacuaverat.

[3] Serm. 1 Vig. Nat. Dom. 1 (IX 91 a).

[4] Myst. Trin. q. 1 a. 2 Coroll. 2 ad solutiones (V 58 b). ... sacrificium verissimum et perfectissimum ...

[5] ib. q. 1 a. 2 sol. Coroll. 1 (V 58 b) ... reparationem humanam, quae fuit per oblationem agni mimaculati et effusionem sanguinis Jesu Christi... .

[6] c. 3 n. 2 ... mors prima, id est dilectio multorum mortuorum.

[7] Serm. 1 Vig. Nat. I (IX 91 a).

[8] Comm. Luc. c. 2 n. 54 (VII 57 a).

[9] Off. de pass. Ad Vesp. Hymn. (VIII 157 a). In amara crucis ara fudisti rivos sanguinis. Tr. Via c. 2 § 2 n. 3 (8 b); Ep. off. 7 (474 a). Serm. 14 Dom. III Adv. 2 (IX 73 b).

[10] Lign. vit. myst. pass. fr. VIII n. 29 (VIII 79 b) ... sacrosanctam hostiam ... .

[11] Comm. Luc. c. 22 n. 2 (VII 540 b). Lign. vit. myst. pass. fr. V n. 17, 20, 23, 24, 27, 29 (VIII 75 b und sqq).

uns getötet wurde“[1]. Christus ist auch selbst der Priester[2]. Hier wurzelt das hohepriesterliche Amt Christi[3], welches von ihm verlangt, daß er innerlich den „pietatis dolor“ fühle[4], mitfühle mit den Sündern und denen, die unwissend sind und irren[5]. Dieses Opfer hat er in vollkommener Freiheit dargebracht, „wie einer, der Macht hat, sein Leben hinzugeben und wieder zu nehmen“[6]. Der Wert des Opfers vor Gott, seine Wohlgefälligkeit, wird im Bilde des Wohlgeruchs ausgedrückt: „Es ist ein Brandopfer lieblichsten Geruches vor dem Angesicht der Herrlichkeit des Vaters“[7], sein Leib ein reines Gefäß, voll von allem Duft[8], ein Rauchgefäß, daß er selber in der Hand hält, voll vom Feuer der Leiden, aus dem „odor suavissimus“ hervorströmt.

Dargebracht ist das Opfer für uns, „für unsere Sünden“, „für die Unermeßlichkeit der Sünden“[9]. Es hat die Wirkung, Gottes Zorn zu besänftigen, ist eine Besänftigung, die Gott der Herr annehmen mußte[10], hat eine „virtus placativa“[11]. Es bringt die Öffnung der Himmelstüre, „die Nachlassung des Strafgerichts“, „die Wiederherstellung des allgemeinen Friedens“[12], die Vereinigung mit Gott, den neuen Bund[13];

---

[1] Comm. Luc. c. 15 n. 40 (VII 397 b).

[2] Lign. vit. myst. pass. fr. VIII n. 29 (VIII 79 b) ... sacrosanctam hostiam, quam tibi offert Pontifex noster ... .

[3] III Sent. d. 17 a. 2 q. 1 i. corp. (III 371 b) „... ad ipsius officium pertinebat sacrificium offerre pro peccatis ...“; vgl. auch Comm. Luc. c. 23 n. 56 (VII 582 a).

[4] Comm. Luc. c. 19 n. 63 (VII 495 b) ... pietatis dolor decet pontificem, secundum illud ad Hebraeos quarto. „Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris“... .

[5] III Sent. d. 15 a. 1 q. 1 f. 2 (III 330 a) „... bonus pontifex debet compati his qui ignorant et errant“. Deswegen nahm Christus alles das in sich auf, „quae faciunt ad compassionem“, d. h. unsere Leiden.

[6] Comm. Jo. c. 19 n. 48 (VI 500 a).

[7] Lign. vit. myst. pass. VIII n. 29 (VIII 79 b).

[8] IV Sent. Prooem. (2 a) ... vas munditiae contentivum omnis fragrantiae ... .

[9] Serm. 2 Pass. (IX 239 b).

[10] Serm. 1 Parasc. 1 (260 a) ... placatio, quam Dominus Pater non potuit non acceptare ... .

[11] Serm. 2 de nostra Red. (728 b) ... virtutis placativae ... effectus ... .

[12] ib. ... relaxatio vindictae iudicialis, ... reparatio concordiae universalis ... .

[13] Serm. 4 Annunt. B. M. V. 1 (673 a) ... in diesem Opfer „... Deo nos confoederavit ...“.

es reinigt uns[1], macht uns zu Kindern Gottes und führt uns in die ewige Seligkeit[2].

Hier findet auch Christi Gebet seine eigentliche Stelle. Es wird meist in Beziehung zu seinem Priestertum angeführt. „... dem es zusteht, das Opfer darzubringen, demselben kommt es auch zu, zu beten." So betete Christus „wegen seines Amtes, denn er hat die Würde des Priesters; demzufolge mußte er, wie für die Sünden das Opfer darbringen, so auch für die Sünder beten"[3]. Auch das Gebet geht, wie das Opfer, aus Christi reinem, mit Gott vereinigtem Willen, aus der Liebe hervor; Opfer und Gebet kommen aus der gleichen Wurzel. „Er starb rufend und zugleich betend, um so zu zeigen, daß er unser wahrer Hohepriester ist[4]."

Aus all dem geht hervor, daß sich der Gedanke des Opfers sachlich ganz mit dem der Satisfaktion deckt. Er stellt die gleiche Tatsache unter einem religiös-praktischen Bilde dar. Ja, er wird geradezu als Synonym für Satisfaktion gebraucht mit der Formel, die Augustinus geprägt hatte: „exsolvit Deo quae non rapuit, per obsequium satisfactionis perfectae, et obtulit sacrificium suavitatis summae pro perfecta Dei placatione"[5]. Charakteristisch für das Bewußtsein von der sachlichen Identität beider Begriffe ist der Satz: „... sua petitione et postulatione merebatur nobis ..."[6], d. h. der priesterliche Akt, der, wie das Opfer, so auch das Gebet vollbringt, ist zugleich ein satisfaktorischer, nämlich ein Verdienst erwerbender Akt.

II. Alexander berührt den Opfergedanken nur kurz. Christus ist „Priester, Opfergabe oder Opfer" und später: „Er heißt Opfer oder Erlöser, weil es ein Akt Christi ist, die Strafe oder Verpflichtung einzulösen ..."[7]. Christi Opfer ist offenkundig mit der stellvertretenden Genugtuung identisch.

---

[1] Serm. I Purif. B. M. V. 2 (IX 640 a). Es ist ein „... sacrificium ... purgativum ...".

[2] Comm. Jo. c. 19 n. 48 (VI 500 a).

[3] III Sent. d. 17 a. 2 q. 1 f. 2 (III 370 a) ... cui competit sacrificium offerre, eidem competit orare ... i. corp. (371 b) Propter officium, quia Christus habebat dignitatem sacerdotis et pontificis; unde sicut ad ipsius officium pertinebat sacrificium offerre pro peccatis, ita et pro peccatoribus exorare.

[4] Comm. Luc. c. 23 n. 56 (VII 582 a).

[5] Brevil. p. 4 c. 9 (V 250 a).

[6] III Sent. d. 17 a. 2 q. 1 i. corp. (III 371 b).

[7] S. th. III q. 18 m. 2 a. 3 (f. 55 b) ... est ... actus Christi, solvere ... poenam vel obligationem, et sic dicitur hostia vel redemptor.

Reicher hat Anselm den Gedanken entwickelt. So z. B. in der neunten Meditation[1]: „Sieh, o Herr, heiliger Vater, von deinem Heiligtum herab und schaue auf dies hochheilige Opfer, das dir unser großer Hohepriester, dein heiliger Sohn [„puer"] Jesus für die Sünden seiner Brüder darbringt, und laß dich über die Menge unserer Sünden besänftigen!"

Anregungen für die Opferidee lagen bei Augustinus[2]. Gott hat an die Stelle der Tieropfer des Alten Bundes das Opfer des Herzens gesetzt, in dem der Mensch sich selbst Gott hingeben soll. Allein dieser ist unrein; deshalb tritt der ganz reine Gottmensch, der durch seine menschliche Natur mit dem Menschen verbunden ist, für diesen ein und bringt sich in vollkommener Selbsthingabe Gott am Kreuze zum Sühnopfer dar. Christi Opfergesinnung ist die Liebe. So ist er Gabe und Priester zugleich. Dies Opfer versöhnt Gott, erwirkt den Menschen Verzeihung, Reinigung, Spendung der Gnade, so daß sie jetzt selbst in einem reinen Leben sich Gott darbringen können. Es ist also auch hier der Gedanke der stellvertretenden Übernahme der Strafe mit dem der höchsten Liebe verbunden. Augustinus spricht die gleiche Lehre aus, die nachher Anselm und die folgende Theologie in der Satisfaktionstheorie formuliert hat.

12. Anmerkung: Christus als souveräner Herr. In seiner Übersicht über die Tradition für die Lehre von Christi Werk sagt J. M. Scheeben[3], die Lehre von der „satisfactio vicaria" habe neben ihren Vorzügen auch die Gefahr mit sich gebracht, „dieses Moment [der stellvertretenden Tätigkeit Christi] zu einseitig zu betonen, und dabei die priesterlich königliche Macht, wodurch Christus als Repräsentant Gottes die Tilgung der Sünden sowie die Rekonziliation und Befreiung des Sünders vollzieht, in den Hintergrund treten zu lassen, wie das bei den Scholastikern vielfach geschieht". Mit Rücksicht auf die Väter aber, die jenes Moment zur Geltung brachten, habe „der heilige Thomas die meritorisch-satisfaktorische Wirksamkeit durch die dynamische ergänzt". Bonaventura steht jedoch auf dem gleichen Standpunkt. Der Gedanke an Christi göttlich-souveräne Macht, die durch sich selbst den Sündern vergibt und sie rechtfertigt, geht beständig neben dem der stellvertretenden Tätigkeit Christi her.

---

[1] (P. L. 158 Col. 756) ... intuere hanc sacrosanctam hostiam, quam tibi offert magnus pontifex noster ... pro peccatis fratrum suorum ... .

[2] Z. B. Tr. in Jo. 41, 5 (P. L. 35 Col. 1695), nicht wörtlich, aber dem Inhalt nach von Bonaventura übernommen: „Est medium separans, sed contra est mediator reconcilians: medium separans est peccatum, mediator reconcilians est Dominus Jesus Christus .... Ut ergo tollatur maceria separans, quod est peccatum, venit ille mediator, et factus est sacrificium sacerdos ipse. Vgl. J. Gottschick, Augustins Anschauungen ..., S. 173 ff.

[3] Handbuch der Dogmatik, III Freiburg 1882, S. 338 f.

Das liegt einmal in der immer wiederkehrenden Betonung der göttlichen Allmacht Christi: „Das Wollen Christi ist ein Wollen der Allmacht"[1]; „er ist auf jede Weise mächtig", in seiner Herrschaft über die Tiere, die Krankheiten, den Teufel[2]; er ist Herr über alles, ihm gehorcht alles[3]. Er ist der Schöpfer; die Auferstehung des Lazarus ist der Gehorsam des Schöpfers gegen den Schöpfer[4]; von ihm ist gesagt: „Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet." Oft kehrt der Gedanke seiner Gottheit wieder, indem Bonaventura den Gegensatz hervorhebt, in dem sie zum äußerlich erscheinenden menschlichen Leben Christi tritt. Seine Gottheit bricht sichtbar hervor; Bonaventura erklärt das Verhalten der Juden bei der Austreibung aus dem Tempel mit der Stelle beim heiligen Hieronymus[5]: „Der Glanz des Feuers und der Gestirne strahlte aus seinen Augen, und die Majestät der Gottheit leuchtete auf seinem Antlitz." Er hat Gewalt über den Sabbat, aus eigener Autorität schaltet er über ihn. Und zwar hat er diese Gewalt „kraft seiner verborgenen Gottheit"[6]. Er ist „Rex Regum" und „Dominus Dominantium"; er hat Gewalt über die Heilige Schrift, er ist es, der ihre Siegel löst, ihren Sinn offenbart, das Lamm der Apokalypse, das die Siegel öffnet[7]. Er erhört Gebete, und das kann er, weil er dem Vater gleich ist[8]; er hat Macht über die Straffolgen der Sünde, indem er dem Fieber „gebietet ... als Herr und König, ... dessen göttlichen Geboten die Folge der Sünde gehorcht"[9].

Vor allem aber kann er aus eigener Machtvollkommenheit Sünden vergeben. Er ist Gott, deshalb konnte er der Ehebrecherin verzeihen und das Urteil der Richter aufheben[10],

---

[1] Coll. Jo. ann. 78 (VI 626 a) ... potestativum est velle Christi ... .

[2] Comm. Luc. c. 8 n. 55 sqq (VII 204 a) ... potens per omnem modum ... .

[3] ib. c. 4 n. 83 (108 b).

[4] Comm. Jo. c. 11 n. 60 (VI 405b) ... oboedientia creaturae ad creatorem.

[5] III Comm. Mt. 21, 15, zit.: Comm. Jo. c. 2 n. 30 (VI 275 b).

[6] Comm. Luc. c. 6 (VII 137 a) ... suam auctoritatem per quam ... poterat dispensare ... quantum ad sublimitatem Divinitatis occultae ...

[7] ib. c. 4 n. 34 (97 a).

[8] Comm. Jo. c. 14 n. 15 (VI 438 b): „Si quid petieritis in nomine meo, hoc faciam;" et non iterat nomen Patris, ut ostendat, quod etiamsi petant ab ipso, obtineant, cum sit aequalis Patri ... .

[9] Comm. Luc. c. 4 n. 83 (VII 108 b). Imperat ... tamquam dominus et rex ... defectus poenalis oboedit divinis imperiis ... .

[10] Comm. Jo. c. 8 n. 16 R. ad 2 (VI 357 a). Dominus erat, et ideo totum poterat condonare ... .

konnte den bittenden Schächer erhören und begnadigen[1]. Er läßt Sünden nach, ihre Schuld und Strafe, und zwar aus eigener Macht, und deshalb paßt auf ihn das Wort Js. 43, 25.: „Ich bin es, ich bin es selbst, der um seinetwillen dein Vergehen tilgt[2].“ Er ist es, der die Gerechtigkeit wiedergibt[3]. Die Sünde, die eine Beleidigung Gottes ist, ist eine Beleidigung Christi[4], und die Stelle Zach. 1, 3.: „Bekehrt euch zu mir, und ich will mich zu euch wenden“, wird auf Christi Hinwendung zu Magdalena nach der Fußsalbung angewandt[5].

2. Kapitel.

Die Erlösung als Belehrung und Erziehung.

1. Vorbemerkung. Die neuere protestantische Auffassung des Erlösungswerkes Christi lehnt, zum Teil wenigstens, den Begriff der objektiven Erlösung als einer stellvertretenden Genugtuung ab. Sie betont ihr gegenüber die subjektive Erlösung, die im Menschen gewirkt wird, wenn ihn Christi Lehre, Mahnung und Beispiel zum Glauben und christlichen Leben bringt. Oder aber sie geht noch einen Schritt weiter und verzichtet auch auf das, was hierin noch objektiven Charakter trug, nämlich die objektive Wahrheit und das objektive Gebot in Christi Lehre und zieht sich auf die religiöse Erfahrung als ein außerlogisches, rein psychologisches Gebiet zurück[6]. Christus ist das religiöse

---

[1] Vit. myst. c. 8 n. 2 (VIII 174 a) und Comm. Luc. c. 23 n. 50 (VII 580 a).

[2] ib. c. 7 n. 82, 83 (VII 188 a).

[3] ib. c. 15 n. 46 (399 b) durch die Spendung seines hl. Fleisches und Blutes im Sakrament: ... [iustitia] ... quam solus Christus potest restituere ... .

[4] ib. c. 6 n. 79 (156 b). Der Zusammenhang spricht von den Wohltaten Christi und stellt ihnen die Sünde als Undank gegenüber.

[5] ib. c. 7 n. 75 (186 a).

[6] So z. B. A. Sabatier, welcher der Erlösungslehre eine besondere Studie gewidmet hat (vgl. Lit. Verz.): Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, Paris 1904, p. 505 s. „... en changeant ... l'Evangile en une doctrine, excellente ou non, n'importe, ils en dénaturent le caractère essentiel et le font passer de l'ordre de la vie dans celui de la pensée, de l'ordre du coeur dans celui de l'intelligence ... or Jésus n'a enseigné aucune doctrine particulière sur Dieu, sur le péché, sur la vie future ... . Il n'apporte pas d'idées nouvelles; il se sert de celles qu'il avait sous la main, en choisissant les mieux appropriées à son dessein. Ce dessein unique et constant, c'est de créer une vie religieuse nouvelle dans l'âme de ses disciples, de les animer de sa propre foi. Exhortations et guérisons, paraboles et actes

Genie, das den Menschen durch den Einfluß seiner Worte und Gleichnisse, seiner Persönlichkeit, seines Gottesbewußtseins zum Erlebnis der Bekehrung, der Hinwendung zu Gott und zur Liebe Gottes führt.

Danach könnte es scheinen, als ob zwischen der Erlösung durch stellvertretende Genugtuung und der Tätigkeit des Lehrens, Erziehens und des Beispiels ein wesentlicher Unterschied oder gar ein Widerspruch bestehe. Allein dieser Widerspruch ist lediglich eine aus bestimmten theoretischen und psychologischen Voraussetzungen entspringende Konstruktion.

Die Wurzel der Lehre von der Genugtuung ist die Einsicht in den rationalen Charakter der Religion, d. h.: die Offenbarung vorausgesetzt, ist es möglich, die Wahrheit über Gott, den Menschen, die Sünde, die Erlösung in klare und genaue Begriffe zu fassen, soweit nicht die Unendlichkeit des Gegenstandes und die Beschränktheit der menschlichen Verstandeskraft dies verhindert; es ist dementsprechend auch möglich, die moralisch-rechtlichen Grundsätze, die vernünftigen Prinzipien aufzufinden, die dem Werk der Erlösung zugrunde liegen.

Sind aber die religiösen Tatsachen der vernünftigen Erschließung zugänglich, hat der Verstand in der Aneignung dieser Tatsachen eine ebenso wichtige Aufgabe wie Wille und Gemüt, dann ist damit von selbst gegeben, daß die Lehrtätigkeit des Erlösers, die dem Menschen die untrügliche Grundlage für diese Verstandesarbeit gibt, und ebenso die Beeinflussung des Willens durch klare, objektiv wahre Gebote und Regeln möglich, ja notwendig ist. Wiederum aber wäre der Begriff der Lehre und Erziehung unvollständig, wenn er bloß eine tote Lehrvermittlung und Gesetzgebung meinte; vielmehr muß der höchste Lehrer und Erzieher Wahrheit und Gebot auch dem Herzen des Menschen nahebringen, muß sie Eindruck machen lassen, er muß

---

de miséricorde ne sont, à les bien prendre, que des moyens pour lui, des véhicules de l'étincelle divine qu'il veut faire jaillir dans leur coeur. D'où partait cette étincelle divine? Comment Jésus pouvait-il modifier et renouveler la conscience religieuse des siens autrement qu' en faisant passer en eux le contenu purement religieux et moral de sa propre conscience, en leur faisant éprouver ce qu'il éprouvait lui-même, en d'autres termes, en les transformant par une action pressante de tout son être à son image et à sa ressemblance." (Sperrungen v. Verf. dieser Unters.)

durch seinen ganzen persönlichen Einfluß, durch die mannigfaltige Einwirkung des Gemüts sich selbst und seine Lehre dem Menschen lieb und teuer machen und diesen dazu bringen, daß er sich mit ganzer Seele hingebe. So liegt das didaktisch-pädagogische Moment nicht nur im Gesamtkomplex der Erlösungstatsache, sondern sogar gerade in jenem logisch-psychologischen Zusammenhang, von dem man sie trennen möchte, nämlich in der Linie des Satisfaktionsgedankens. Tatsächlich kennt derselbe Bonaventura, der so klar und nachdrücklich die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung entwickelt, auch die Belehrung, Erziehung und seelische Beeinflussung als einen notwendigen Bestandteil von Christi Erlösungswerk. Neben der „satisfactio" steht die „doctrina", die „correctio", das „exemplum" und der Begriff für die Hervorrufung des religiös-sittlichen Erlebnisses, die „excitatio"[1]. Und zwar laufen diese Begriffe nicht fremd nebeneinander her, sondern durchdringen sich beständig. Der prägnanteste Ausdruck dafür ist die Tatsache, daß derjenige Vorgang der Erlösung, in dem die Satisfaktion am vollkommensten verwirklicht wird, nämlich der Kreuzestod Christi, zugleich als der Höhepunkt des „exemplum" und der „excitatio ad caritatem" betrachtet wird.

2. Christi Lehrtätigkeit. Durch die Sünde wurde der Mensch blind; er konnte nicht mehr im Buche der Natur Gott erkennen[2]. Seine Seele erlitt einen inneren Schaden[3]; sie ist Finsternis geworden[4]; das Gehör für das Zeugnis, das die Welt von Gott gibt, wurde verschlossen[5].

Weil der Mensch blind und taub war, Gott nicht mehr erkennen und vernehmen konnte, deshalb ist Gott selbst in

---

[1] Apol. c. 9 n. 11 (VIII 297 b) zitiert die Stelle aus der Regula pastoralis des hl. Gregor: „... idcirco in carne venerat, ut non solum nos per passionem redimeret, verum etiam per suam conversationem doceret, exemplum se sequentibus praebens." Auch Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erlangen und Leipzig 1895 und 1898, S. 94, betont, daß Bonaventura „mit diesem anselmischen Gesichtspunkt die abälardische Vorstellung verbunden" habe. Nur ist sie nicht „abälardisch", sondern einfach katholisch.

[2] Myst. Trin. q. 1 a. 2 i. corp. (V 55 a) ... oculus hominis caligaverat ... .

[3] Comm. Luc. c. 7 n. 38 (VI 174 b) ... defectus intrisecae potentiae ... .

[4] Coll. Jo. C. 1 n. 6 (VII 536 b).

[5] Myst. Trin. ib. ... auris intelligentiae interioris obsurduit ...; vgl. Comm. Jo. c. 6 n. 96 (VI 336 a).

Christus gekommen, hat sich so den Sinnen des Menschen erkennbar gemacht und spricht nun sinnfällig zu ihm[1]. So ist Christus der Lehrer, der Macht hat; er kennt Gottes Geheimnisse und kann sie verkünden[2]; er ist der Urheber der Wahrheit[3]; ist als die zweite Person der allerheiligsten Dreieinigkeit die Wahrheit und Weisheit selbst; an sehr vielen Stellen nennt ihn Bonaventura einfach „Veritas".

Christus ist der Lehrer schlechthin: „Christus magister", „der einzige Lehrer", „der wahre Ratgeber"[4]; Gott, der alles weiß, und Mensch, den wir Menschen hören und verstehen können; „der Mittler im Gebiet der Erkenntnis, bei dem die Gewißheit der Wahrheit ist"[5]. Er ist „der Lehrer, der unfehlbar lehrt und solche Gewißheit gibt, daß ein Anderssein unmöglich ist"[6]; dessen Lehre bescheiden und „demütig im Wort ist, aber tief im Sinn"[7], und „wie Tau aus der unfaßbaren Tiefe seiner Fülle kommt"[8]. Er ist der Lehrer, der die Menschheit von Blindheit befreit[9]; der das Amt des höchsten Lehrers hat[10], das Amt des Propheten durch die Macht der Wahrheit[11]. Christus ist der, welcher das Licht bringt und „jeden Verstand, der sich ihm mit Liebe zuwendet, durch die Kraft seines strahlenden Lichtes ... erleuchtet"[12]. Und zwar erleuchtet er nicht nur von außen durch das Wort, sondern auch von innen durch das Licht der Gnade, die das äußerlich Gelehrte auch innerlich verständlich macht: „Dem Herzen des Menschen wird das Ver-

---

[1] Brevil. p. 4 c. 1 (V 241 b) ... quia homo carnalis ... non noverat ... nisi sibi proportionalia et consimilia; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu Verbum caro factum est, ut ab homine, qui caro erat ... cognosci posset ... .

[2] Serm. 2 Nat. Dom. 1 (IX 107 b).

[3] Sand. Apost. 1 (VIII 386 a) ... auctor [veritatis] ... .

[4] Comm. Luc. c. 18 n. 36 (VII 461 a) ... solus est verus consiliarius ... .

[5] Coll. Jo. C. 4 n. 6, 7 (VI 541 a) ... medium rationale circa quod est certitudo veritatis ... .

[6] Hex. XII 5 (V 385 a) ... docet infallibiliter et certificat sic, quod impossibile sit aliter se habere ... .

[7] Brevil. Prol. § 4 (V 206 a) ... decebat ipsum et eius doctrinam habere humilitatem in sermone cum profunditate sententiae ... .

[8] Comm. Luc. c. 5 n. 6 (VII 114 b).

[9] Comm. Jo. c. 8 n. 17 sqq (VI 357 b sqq) ... liberat a caecitate erroris ... .

[10] Comm. Luc. spricht von der „auctoritas magistralis" c. 19 n. 43 sqq (VII 487 b); c. 13 n. 69 355 b).

[11] ib. c. 9 n. 34 (227 a).

[12] Brevil. Prol. § 4 (V 206 a) ... ut ... omnem intellectum sibi diligenter intendentem multitudine radiositatis suae illuminet ... .

ständnis des göttlichen Wortes gegeben"[1], indem „er uns das Licht seiner Gnade eingießt". Deshalb faßt die Lehre Christi Verstand und Herz und Willen, denn „das Wort Gottes hat Feuernatur, wegen der Glut der Liebe, die in ihm ist, und das bewirkt das Wort, indem es den Heiligen Geist ins Herz sendet"[2]. Dadurch hat Christi Wort eine „Macht der Wirksamkeit"[3], die über die bloße Verständlichkeit hinausgeht; denn seine Lehre ist zugleich das Organ der Gnade, ist erfüllt mit der Gnade, welche die Seele erleuchtet und das Wort ins Herz eindrückt, es „einleuchtet", eindrucksvoll werden läßt. Durch diese verborgene Kraft geht der Seele innerlich der Sinn der Lehre und Person Christi auf, sie wird ergriffen, und dazu gebracht, nun diese Wahrheit zur Grundlage ihres ganzen Lebens zu machen. Viel mehr wird sich im Begriff des „Erlebnisses des Wahrheit" wohl nicht fassen lassen.

Der Inhalt der Lehre Christi ist das, was wir glauben müssen, die göttlichen Geheimnisse[4], und das, was wir tun müssen[5]. So ist, um zusammenzufassen, Christus der Lehrer schlechthin, das „medium veritatis", er führt die Menschen durch seine Lehre zu Gott zurück[6]. Nach allen Seiten, in allen Wendungen und Abwandlungen wird der Begriff durchgeführt, besonders in den Schriftkommentaren, sowohl in seiner Beziehung zum Intellekt, wie zu Herz, Gemüt und Gnade.

3. Christi Erziehungstätigkeit. Im Anschluß an die Stelle Jo. 17, 11. „Cum essem cum eis, ego servabam eos", stellt Bonaventura[7] der „effektiven" Tätigkeit, durch die Gott die Menschen im Sein erhält, die „dispositive" gegenüber, durch die jemand einen Menschen im guten Sein, im sittlich guten Leben bewahrt. Das geschieht durch Mahnung, Beispiel, Erziehung.

Im vorhergehenden Abschnitt wurde gezeigt, wie Christus der Lehrer der theoretischen Wahrheit ist. Aber er ist auch

---

[1] Comm. Luc. c. 8 n. 23 (VII 195b) ... cordi humano intelligentia divini verbi tribuitur ... .

[2] ib. c. 24 n. 40 (VII 597 b).

[3] ib. c. 4 n. 30 (96 b) magnitudinem efficaciae.

[4] Serm. 2 Nat. Dom. 1 (IX 107 b) u. o.

[5] Comm. Luc. c. 18 n. 37 (VII 462 a). Christus ist „ ... magister morum et moralis totius philosophiae".

[6] Hex. I 17 (V 332 a).

[7] Comm. Jo. c. 17 n. 32 R. (VI 474 a) ... Christus loquitur hic de conservatione, quae fuit dispositive ... scil. exemplo et exhortatione et eruditione ... .

der Lehrer der moralischen Wahrheit, Tugend; ist der Erzieher, der die sittliche Lehre dem Willen näherbringt. Durch Gebote und Weisungen „führt er die Menschen langsam, allmählich an der Hand“[1], daß sie die alten Anhänglichkeiten aufgeben, die neue, ungewohnte Tugend begreifen, liebgewinnen und Freude daran finden. So erzieht er die fleischlichen Menschen dazu, daß sie geistig werden[2]. Die Menschen kommen z. B. mit ungeordneter Begierde nach Speise zu ihm; er lenkt und ordnet sie, indem er an diese Begierde anknüpft und sie zum Geistigen hinleitet[3]. Er weiß zu überreden, die Menschen mit gewinnendem Blick, in liebreichem Umgang zu überzeugen[4]. Er gibt Gebote, die alle verpflichten; er gibt aber auch Räte, die zwar in ihrer inneren Güte und Heiligkeit über allem Zweifel stehen, aber doch nicht Pflicht für alle sind[5]. Auch in bezug auf sie lehrt und mahnt Christus nicht bloß, sondern faßt auch Willen und Gemüt selbst an. Er stärkt den Willen, befreit ihn von seiner Schwäche[6], erweicht das harte Herz durch die Gnade[7], und weil das alte Herz das neue Leben nicht führen kann, das er von ihm will, deshalb schafft er dem Menschen ein neues Herz, einen neuen Geist, damit jetzt die neuen Schläuche den neuen Wein halten können[8]. Er bringt das Feuer der Liebe ins Herz, begeistert es zur Gerechtigkeit[9], bewegt die Menschen zur Buße und schenkt ihnen so den Frieden[10]; er veranlaßt das Volk zur Herzenszerknirschung, zum Jubel über die Wahrheit und das Gute[11]. So ordnet der Erlöser innerlich die Seele[12], versetzt sie in die rechte Verfassung und macht ihr dadurch das neue Leben möglich („rectificat“).

---

[1] Comm. Luc. c. 5 n. 85 (VII 134 a) manuducit.
[2] Sehr häufiger Gedanke im Comm. Jo.
[3] ib. c. 6 n. 42 (VI 325 b).
[4] Perf. Ev. q. 2 a. 1 (V 129 b) ... persuadet ... intuendo, conversando ... .
[5] ib. passim.
[6] Comm. Luc. c. 4 n. 41 (VII 98 b). Liberat etiam ab infirmitate voluntatis ... .
[7] De tr. via. c. 1 § 1 n. 7 (VIII 5 a) ... Das Blut Christi am Kreuz ist „effusum pro humano corde ... mollificando ...“.
[8] Comm. Luc. c. 5 n. 84 (VII 133 b).
[9] ib. c. 12 n. 70 (331 a).
[10] Coll. Jo. C. 27 n. 3 (VI 566 b) ... Dominus dividit mare peccatricis conscientiae ... divisio maris est scissio cordis per contritionem ... .
[11] Comm. Luc. c. 23 n. 6 (VII 567 a). Commovit ad compunctionem ... ad exsultationem ... quia docebat ... salutaria ... .
[12] Ep. Mem. Prol. 5 (VIII 492 a) ... perversitatis correctio.

Christus ist der „paedagogus“[1], der den „Verstand lehrt, damit er das Rechte wisse; das Herz weckt, damit es das Rechte wolle; die Ausführung lenkt und leitet, damit die Menschen auch zum Ziel kommen[2].“ In dieser Tätigkeit übt Christus sein Hirtenamt aus. Er ist der gute Hirte, der die Seele begehrt, erwartet, sucht[3], nach ihr dürstet[4]; der keine Seele verliert, die ihm der Vater gibt, weil er sie sorgsam behütet[5]; der alle kennt, ruft, lenkt, die Verlaufenen wieder zurückholt, sie auf die Weide führt[6]. Er ist der höchste Fürst der Hirten, „summus princeps pastorum“[7].

4. Christi Beispiel. Ihre Vollendung findet Christi Lehr- und Erziehungstätigkeit in der Wirkung, die seine Persönlichkeit und sein Leben selbst auf die Menschen ausüben. Hier kann nur das Wichtigste angeführt werden, denn Bonaventura ist unerschöpflich in seinen Ausführungen über diesen Gegenstand. „Der Mensch ist unfähig geworden, die göttliche Tugend nachzuahmen, ... die göttliche Güte zu lieben .... Damit der Mensch aus diesem Zustand errettet werde, war es überaus geziemend, daß das erste Prinzip zu ihm herabstieg, sich ihm erkennbar, liebenswürdig und nachahmbar zeigte. Und weil der sinnliche ... Mensch nur das erkennt, liebt und nur dem nachfolgt, was ihm entsprechend und ähnlich ist, deshalb wurde das Wort Fleisch, um den Menschen aus diesem Zustand zu retten, damit es nun von dem Menschen, der Fleisch ist, erkannt, geliebt und nachgeahmt werden konnte, und damit so der Mensch, Gott erkennend und liebend und nachahmend, von der Krankheit der Sünde geheilt würde.“ So das Brevil. am Beginn seiner Erörterung über die Erlösung[8]. Christus ist ganz vollkommen, in ihm ist alle Tugend, alle Gnade. Diese Tugend, von Anfang an in ihm, tritt allmählich hervor, nicht weil er

---

[1] Coll. Jo. C. 24 n. 2 (VI 562 b).

[2] ib. C. 34 n. 5 (574 b).

[3] Vit. myst. c. 24 n. 3 (VIII 188 b) ... desiderat ... te ... exspectat ... .

[4] Leg. maj. c. 14 n. 1 (VIII 545 a) ... S. Franciscus ... sitiebat cum Christo crucifixo multitudinem salvandorum ... .

[5] Comm. Jo. c. 6 n. 64 (VI 329 a) ... Christus diligentissime custodit; unde nullus perit propter defectum pastoris ... .

[6] ib. das ganze Kap. 10 (382 sqq) passim und noch sehr oft in anderen Stellen.

[7] De sex alis Ser. c. 6 n. 17 (VIII 146 b).

[8] p. 4 c. 1 (V 241 b) ... Verbum caro factum est, ut ab homine ... cognosci posset et amari et imitari ac per hoc et homo Deum cognoscens et amans et imitans remediaretur a morbo peccati.

selbst Fortschritte machte, sondern damit so der Mensch zum Fortschritt in der Tugend geführt werde[1]. In allem ist er unser Vorbild, und um Vorbild zu sein, ist er auch gekommen.

Der Gedanke vom Beispiel Christi durchzieht alle Schriften Bonaventuras. Brevil. p. 4 c. 9 (V 249 b) gibt geradezu eine Theorie der pädagogischen Seite der Erlösung, des Beispiels, indem es ausführt, daß Christus uns erlösen mußte „salva libertate arbitrii", und daß er es deshalb durch das Beispiel tat. Der Sentenzenkommentar (a. a. O.) gibt diesem Gedanken des Beispiels Christi seine systematische Grundlegung, die Schriftkommentare seine Ausführung, indem sie auf Schritt und Tritt dem Leben Jesu folgen; in den moraltheoretischen Schriften werden daraus die Folgerungen zur Lösung der gerade erörterten Fragen gezogen, und die praktisch-aszetisch-mystischen Schriften sind vollends ganz auf dem Gedanken des Beispiels aufgebaut.

Christus ist das Vorbild des ganzen, guten übernatürlichen Lebens[2]. Er gab ein Beispiel durch seine Geburt im Stalle[3]; durch seine Arbeit und Demut[4]; durch seine Flucht vor dem Lob[5]; seine Heiligkeit und Unschuld[6]; seine Versuchung[7]; durch sein Gebet[8]; seine Werke[9]; seine Leidensfähigkeit[10]. Besonders gibt der Herr uns ein Beispiel durch sein Leiden. Dafür vgl. das ganze „Officium de passione Christi", wo das Leiden als lebendiges Beispiel dargestellt ist, das Reue, Bekehrung, Liebe weckt, die Herzen ergreift, zu aller Tugend bewegt, besonders die Hymnen zu Laudes und Terz; ebenso das Opusculum „Vitis mystica".

---

[1] III Sent. d. 13 a. 1 q. 3 opp. u. sol. 3 (III 281 b, 282 b) ... sunt ad perfectionem perducentia ... .

[2] Comm. Luc. c. 11 n. 92 (VII 306 b).

[3] ib. c. 2 n. 16 (48 a).

[4] Perf. Ev. passim. (V.)

[5] Comm. Luc. c. 5 n. 29 (120 b).

[6] Serm. 3 Dom. 2 Adv. 2 (IX 49 b). Christus kam „Ut ordinator vitae ad exhibenda exempla sanctitatis et innocentiae ... ".

[7] Lign. vit. myst. orig. III n. 10 (VIII 73 a).

[8] III Sent. d. 9 a. 1 q. 1 sol. 6 (III 201 b) ... exemplum ... orandi ed adorandi dedit secundum naturam inferiorem in sua oratione; ... oravit et adoravit, ut alios erudiret ... ". Ebenso ib. d. 17 a. 2 q. 1 i. corp. (371 b) die Ausführung über Christi Gebet.

[9] ib. d. 13 a. 1 q. 3 sol. 3 (III 282 b) ... Christus dedit nobis exemplum in operibus exterioribus et in operibus virtutis perfectae ... .

[10] ib. d. 15 a. 1 q. 1 i. corp. (331 a) ... . Er nahm eine leidensfähige Natur an „propter exemplum virtutis, specialiter autem humilitatis, patientiae et pietatis ...".

So ist Christus Beispiel in allem und für alle, der lebendige Inbegriff aller Tugend; und alles christliche Leben ist weiter nichts als Nachahmung Christi. Apol. paup.[1] stellt den Gedanken in einen spekulativen Zusammenhang. Das Verbum ist das Urbild der Dinge, und alle Dinge bilden, jedes in seiner besonderen Weise, die eine große Vollkommenheit des Wortes nach. So ist das Verbum incarnatum der fleischgewordene Inbegriff aller Vollkommenheit, das einzig vollkommene Vorbild aller Heiligkeit und Tugend. Die verschiedenen Stände, Ordnungen, Personen ahmen es nach und lassen so die verschiedenen Seiten dieser allumfassenden Vollkommenheit in ihrem eigenen Leben erstrahlen. Sein Leben ist wie eine gerade Linie, die unserer „obliquitas" gegenübergestellt wird[2].

Dadurch entsteht von selbst der Begriff der Nachfolge Christi. Christus nachfolgen, ihn begleiten, sein Jünger sein, heißt tun, was er getan hat, leiden, was er gelitten hat. Wer ihm im Leiden nachfolgt, wird auch einst an seiner Glorie teilnehmen[3].

Das führt zu einem andern Bild, das sehr oft wiederkehrt, wonach Christus der Weg ist. „Via dirigens... via non errans... via in exemplo[4]", der Weg, der durch die Liebe und die Nachahmung des Gekreuzigten führt[5]. Verwandt damit ist das weitere Bild — wie jenes erste dem Evangelium entnommen —, das Christus als die Türe faßt, „ostium". Diese Türe ist eng, weil die Tugend schwer ist, aber sie allein führt zum Heil[6]. Ebenso ist Christus der Pförtner, „ostiarius", weil er den Weg zeigt und die Türe öffnet[7].

5. Leben und Leiden Christi als Offenbarung der göttlichen Liebe: „excitatio". Der Gedanke der lebendigen Wirkung der Persönlichkeit und des Lebens Christi auf den Menschen führt noch tiefer. Christus ist nicht nur die persönliche Vollkommenheit und das höchste Vorbild

---

[1] c. 2 n. 12 (VIII 242 b).
[2] Ep. Mem. 22 (VIII 496 a).
[3] Comm. Jo. c. 12 n. 38 (VI 418 a) ... ut, sicut imitatur in poena, sic et in gloria.
[4] Coll. Jo. ann. 57 (VI 602 b).
[5] Itin. prol. n. 3 (V 295 b). Via ... non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi ... .
[6] Comm. Luc. c. 13 n. 52 (VII 350 b) zur Stelle 13, 23 Contendite intrare per augustam portam.
[7] Comm. Jo. c. 10 n. 4 et 11 (VI 383 b, 385).

für den Menschen, er ist auch die leibhaftige Selbstoffenbarung Gottes. Er stellt dem Menschen in seiner Persönlichkeit, seinem Leben und Leiden die höchste Vollkommenheit, Schönheit und Liebenswürdigkeit Gottes vor Augen. Er zeigt ihm vor allem Gottes Liebe zu den Menschen. Und das ergreift den Menschen und treibt ihn an, Gott wieder zu lieben: „excitat".

Das ganze Erlösungswerk, von der Menschwerdung bis zum Kreuzestod, wird unter dem Gesichtspunkte der Kongruenz gefaßt, insofern es am vollkommensten Gottes Gerechtigkeit, Weisheit, Macht und Herrlichkeit offenbart. So wird Christi Werk zu einer Offenbarung Gottes im gottmenschlichen Leben[1]. Christus ist die lebendige Selbstoffenbarung Gottes, „interpres mentis Dei", „manifestatio voluntatis Dei"[2], der Spiegel, aus dem den Menschen Gottes Bild entgegenstrahlt, der Inbegriff der väterlichen Vollkommenheit. Und wenn der Mensch das sieht, erfaßt ihn Ehrfurcht, Bewunderung; er geht in sich und liebt die göttliche Schönheit, die ihm leibhaftig entgegentritt. „Dazu bin ich gekommen," sagt Christus zum Menschen[3], „damit du mich schauest und liebest, da ich in meiner ungesehenen und unsichtbaren Gottheit nicht geliebt wurde."

Christi Leben ist besonders eine Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit, Güte und Liebe zum Menschen. Er nahm unser Elend auf sich[4], „um uns so die Unermeßlichkeit seiner Barmherzigkeit zu zeigen und unseren Herzen einen Antrieb zur Liebe zu geben." Er trat uns so gütig entgegen, „um in uns die Liebe zu seiner Menschheit und dadurch zu seiner Gottheit zu wecken"[5].

Vor allem ist es sein Leiden, das uns Gottes Liebe zeigt. Bei der Erörterung der Wirksamkeit des Leidens Christi, III Sent. d. 19 a. 1, kommt gleich in der ersten Quaestio die Frage, wie Christi Tod rechtfertige. Die Antwort lautet: I. durch das stellvertretende Verdienst; II. durch das anlockende Beispiel; III. durch das führende Beispiel; IV. als

---

[1] Comm. Luc. c. 1 n. 94 (VII 32 b) ... Opus nostrae redemptionis est declarativum ... potentiae ... .

[2] So Serm. 2 Nat. Dom. 1 (IX 107 b).

[3] Vit. myst. c. 24 n. 3 (VIII 189 b) ... ut a te visus amarer, qui in Deitate mea invisus et invisibilis ... non amabar.

[4] III Sent. d. 15 a. 1 q. 1 i. corp. (III 331 a) ... [praebet] ‚concupiscibili incitamentum ad se amandum ... .

[5] De sex alis Ser. c. 6 n. 17 (VIII 146 b) ... ut per amorem suae humanitatis traheret ad amorem ... suae Divinitatis ... .

letztes, ruhebringendes Ziel[1]. Das Leiden „weckt uns zur Liebe Gottes [„exemplum provocans"] und läßt uns verstehen, wie wir der Sünde sterben müssen" [„exemplum regulans, dirigens"[2]]. Das Prinzip für diese Auffassung enthält eine andere Stelle des Sentenzenkommentars[3]. Sie führt aus, daß nur jenen Menschen die Erlösung zugute kommt („valebat"), die Gott aus freiem Willen durch die Liebe anhangen. Den Menschen aber unter Wahrung seines freien Willens zur Liebe zu erziehen, dafür gab es kein besseres Mittel, als für ihn am Kreuz zu leiden und ihm so selbst seine Liebe zu zeigen.

Der entsprechende Passus beim Lombarden lautet: „Wie aber wurden wir durch seinen Tod von den Sünden gelöst? Weil durch seinen Tod, wie der Apostel sagt, Gottes Liebe uns eindringlich gezeigt wurde .... Indem uns aber ein so großes Unterpfand der Liebe dargestellt wurde, werden auch wir bewegt und zur Liebe Gottes entzündet, der so viel für uns getan hat; und dadurch werden wir gerechtfertigt, d. h. von den Sünden gelöst, gerecht gemacht. Der Tod Christi rechtfertigt uns also dadurch, daß durch ihn die Liebe in unserem Herzen geweckt wird[4]." Die Stelle klingt an Abälards subjektivistische Erlösungsauffassung an; sie wird auch allgemein für eine subjektivistische Neigung des Lombarden in Anspruch genommen, obwohl bald nachher die traditionelle Formel für den Stellvertretungsgedanken, die Psalmstelle „solvit quae non rapuit", erscheint. Bonaventura sieht die Schwierigkeit dieser Stelle wohl. Im dub. 1 und 2[5] wird eingewandt: „Wenn das wahr ist, dann kann uns ebensogut das Leiden eines Märtyrers erlösen, denn das bewegt auch zur Liebe"; und der wichtigste Gegengrund: „Wenn das wahr ist, dann scheint es, als komme die Rechtfertigung dem Leiden Christi bloß per accidens zu, nämlich nur mit Hinblick auf unsere Liebe." Dann aber läge die eigentliche, rechtfertigende Ursache nicht mehr in

---

[1] (III, 400 b) ... per modum meriti intervenientis ... per modum exempli provocantis ... per modum exempli dirigentis ... per modum termini quietantis (Punkt 4 bezieht sich auf die Auferstehung).

[2] ib. ... (401 a) excitat nos ad Dei dilectionem ... ulterius insinuat nobis, qualiter mori debeamus poccatis ... .

[3] ib. d. 20 a. u. q. 5 i. corp. (428 a).

[4] III d. 19 c. 1 init. (III 396 b) ... Mors igitur Christi nos iustificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris ... .

[5] ib. (412).

Christi Tod, sondern in unserer Liebe, und die subjektivistische Erlösungstheorie wäre gegeben. Demgegenüber betont Bonaventura, daß der Magister bei dieser Betrachtungsweise die „ratio meriti", d. h. die stellvertretende Genugtuung bereits voraussetze, durch die Christi Leiden die Ursache unseres Heiles ist. Erst nachdem dies festgelegt ist, sind die anderen Gründe beizufügen, dann erst sind sie gut und stichhaltig; für sich allein aber genügen sie nicht. Das ist Bonaventuras eigene Anschauung. Als Grundlage der Erlösung gilt ihm die stellvertretende Genugtuung.

Daß ihm jedoch auch die excitatorische Seite der Erlösung sehr am Herzen liegt, zeigt er dadurch, daß er im Breviloquium[1], wo die Vorlage des Sentenzenbuches nicht bindet, diese Bedeutung des Todes Christi noch nachdrücklicher hervorhebt als im Kommentar. Die Ratio für die Thesen des 9. Kapitels beginnt mit dem schon mehrmals erwähnten Grundsatz, Gott habe so erlösen müssen, daß dabei neben der Ehre Gottes auch die menschliche Freiheit gewahrt wurde, und fährt fort: „Weil er also unter Wahrung der Freiheit erlösen mußte, deswegen tat er es durch das wirksamste Beispiel. Das wirksamste Beispiel aber ist das, welches zum Gipfel der Tugenden einladet und bildet. Nun bildet [,informat] nichts den Menschen so sehr zu Tugend als das Beispiel, wie um der göttlichen Gerechtigkeit und um des Gehorsams gegen Gott willen der Tod erduldet wird, und zwar nicht ein beliebiger, sondern der schmerzlichste. Und nichts treibt so sehr an, als eine solche Güte, in der der höchste Sohn Gottes für uns ohne unser Verdienst, ja bei vielem Unverdienst auf unserer Seite, sein Leben hingab.... Dadurch werden wir eingeladen, ihn zu lieben und den Geliebten nachzuahmen[2]."

---

[1] p. 4 c. 9 (V 249 b).

[2] Aus allem dem geht hervor, welch einseitige Konstruktion es ist, wenn F. Chr. Baur (Die christliche Lehre von der Versöhnung ... S. 13; die Unterstreichungen v. Verf. dies. Unters.) bei der Charakteristik der mittelalterlichen Erlösungstheorie sagt: „Da es sich in dieser ganzen Periode nur darum handelte, die Erlösung in ihrer äußeren geschichtlichen Objektivität und absoluten Notwendigkeit aufzufassen, so konnte der Grundbegriff, an welchem sich diese erste Theorie entwickelte, nur der Begriff der Gerechtigkeit sein, dessen beide Momente, Schuld und Strafe, den Inhalt des Dogmas von selbst in den geschichtlichen Zusammenhang auseinander legten, ohne welchen seine innere Wahrheit nicht gedacht werden kann." Infolgedessen ist ihm die ganze soteriologische Arbeit des Mittelalters nur eine Auseinandersetzung mit der Satisfaktionstheorie. Es ist das eine Konstruktion, welche die protestantische Be-

6. Einheit der Gedanken des Beispiels und der „excitatio". In den letzten Worten des eben angeführten Zitats zeigt sich die enge Berührung des Gedankens vom Beispiel und von der Anregung zur Liebe. „Excitatio" ist die Wirkung des Liebeserweises für uns in Christi Leben und Leiden, „exemplum" ist die Anregung zum guten Leben durch Christi vollkommenes Leben. Damit ist klar, daß die „excitatio" zugleich das vollkommenste „exemplum" ist: „... invitamur ad ipsum amandum et amatum imitandum." Was zur Vollendung führt, ist die Kraft der verähnlichenden Liebe[1], die später ihre höchste mystische Stufe in dem „amor transformans" erreicht, wie ihn Bonaventura im Itinerarium schildert[2]. Beide Begriffe finden ihre Synthese in dem der „Anziehung". In der „Anziehung" vereinigt sich die weckende Kraft der Liebesoffenbarung Gottes und die aneifernde Kraft des Beispiels: „attractio generis humani"[3]. Diese anziehende Kraft Christi, gleichsam den Inbegriff seiner erziehenden Tätigkeit, zeigt Bonaventura in Christi ganzem Leben. Er weist nach, wie der Erlöser den Sünder anzieht[4]. Die Kraft seines Beispiels („virtus operum eius"), die überall in seinem ganzen Leben hervortretende Liebe Gottes, „der Glanz der verborgenen Gottheit"; alles das macht, daß die Menschen nach ihm suchen, ihm nachgehen, ihm anhangen, in Liebe und willig seinem Beispiel und seinen Lehren Folge leisten. Hier berührt sich der Begriff wiederum mit einem anderen, nämlich der Erlösung als der Einladung zu persönlicher Gemeinschaft, der im 3. Abschnitt behandelt werden soll.

7. Die Lehre von der didaktisch-pädagogischen Seite der Erlösung hatte auch Alexander entwickelt. Vor allem aber hatte er ihre

---

urteilung der mittelalterlichen und neueren katholischen Erlösungslehre im Grunde genommen noch heute beherrscht. Vgl. Sabatier, La doctrine de l'expiation ... p. 52 ff. Höchst bezeichnend ist für diese ganz dogmatisch gewordene Anschauung, was O. Kirn in dem Artikel „Versöhnung" der Pr. R. E. (XX³ 1908 S. 562) über die Erlösungslehre des hl. Thomas sagt: „Eine deutliche Unterscheidung der Versöhnung als der Wandlung des persönlichen Verhältnisses zu Gott und der Erlösung von Sündenmacht und Sündenstrafe dürfen wir bei Thomas nicht erwarten..." (!)

[1] Perf. Ev. q. 3 a. 3 sol. 7 (V 178 b) ... ex vi amoris assimilativi ... .

[2] Prol. n. 3 (V 295 b).

[3] III Sent. d. 20 a. u. q. 5 i. corp. (428 a.): [modus satisfactionis per mortem Christi] ... fuit efficacissimus ad attrahendum genus humanum.

[4] Comm. Luc. c. 19 n. 2 (VII 472 b). Die Anziehung des Levi; c. 15 n. 2 (382) die Anziehung der Zöllner und Sünder.

Beziehung zur Lehre von der Genugtuung mit einer Klarheit dargelegt, die sein Schüler nicht erreicht hat. Und zwar hat er dies an der bedeutsamsten Stelle des soteriologischen Systems getan, bei der Erörterung des Todes Christi[1]. Es war dies hier notwendig, weil ja der magister sententiarum gerade an dieser Stelle stark unter dem rationalistischen Einfluß Abälards steht. Alexander sagt: Christi Leiden hat einen doppelten Bereich seiner Wirksamkeit, einmal in der objektiven Ordnung („in rei natura"), das andere Mal in der subjektiven („in anima")[2]. Objektiv betrachtet besteht die Wirksamkeit in Verdienst und Genugtuung und tilgt die Sünde als objektive Schuld und Strafverpflichtung. Subjektiv betrachtet „muß man das Leiden Christi nach der Bedeutung ins Auge fassen, die es in den Seelen hat. Hier bewirkt es auch die Nachlassung der Sünden"[3]. Dann zeigt Alexander die verschiedenen Weisen, die das erlösende Leiden subjektiv in den Seelen die Rechtfertigung wirkt. Das Leiden Christi (und das gleiche gilt folgerichtig für sein ganzes Leben) weckt „per modum excitantis" die Liebe des Menschen, weil es ihm Gottes Liebe zeigt, die ihn zum Leiden veranlaßt und so die Liebe des Geschöpfes entzündet[4]. Diese Liebe aber „bedeckt die Menge der Sünden". Weiter weckt das Leiden Christi den Glauben, der zugleich mit der Liebe als „fides formata" rechtfertigt[5]. Endlich ruft es zum Mitleiden und zur Nachahmung[6]. Ersteres ist die innere Gesinnung, die sich der Rechtfertigung würdig macht, letzteres der äußere Akt, der nach Christi Beispiel Genugtuung leistet. Alexander gibt damit eine Darlegung der Theorie der subjektiven Erlösung, wie sie kaum klarer verlangt werden kann. Dann fährt er aber fort: „Wenn man [Christi Leiden] betrachtet, wie es in der Seele durch den Glauben ist, so rechtfertigt es bloß insofern, als es den Menschen zur Mitwirkung antreibt" [„in ratione efficientis"]. Denn da Christi Werk nur für den fruchtbar wird, der glaubt und liebt, muß der Mensch selbst mitwirken, jedoch nur „nach Art der mitwirkenden Ursache, nicht nach Art der erstbewirkenden"[7]. Dazu treibt ihn Christi Leiden an. „Betrachtet man hingegen das Leiden Christi in seiner objektiven Wirklichkeit [„in rerum natura"], so muß man sagen, daß es nach der Art der verdienenden oder genugtuenden Ursache rechtfertigt", oder wie Alexander nachher sagt: als „causa operans", im Gegensatz zur „causa cooperans". Gerade in der Behandlung dieser Frage, die das Sentenzenbuch beiden Meistern nahelegt, tritt die Überlegenheit Alexanders über seinen Schüler, was die

---

[1] S. th. III q. 18 de effectu passionis dominicae (f. 54).

[2] ib. m. 1, Est enim passio Christi duplex: in rei natura et in anima.

[3] ib. Secundum vero quod passio Christi consideratur secundum esse quod habet in animabus, valet etiam ad remissionem peccati....

[4] ib. ... quia per passionem Christi excitatur in nobis amor Dei ... .

[5] ib. ... Ex quo relinquitur quod ex fide passionis est iustificatio sive emendatio peccatorum ... .

[6] ib. Passio vero Christi in compassione et imitatione ... valet ad delectionem reatus poenae. Sed [com-]passio interior ut causa meritoria remissionis poenae; imitatio in actu exteriori ut causa satisfactoria poenae debitae.

[7] ib. ... et hoc per modum causae cooperantis, non per modum causae operantis....

Schärfe der theologischen Unterscheidung angeht, besonders deutlich zutage[1].

In dieser sorgsamen Behandlung der subjektiven, oder, wie sie besser bezeichnet wird, didaktisch-pädagogischen Seite der Erlösung zeigt sich die Einwirkung Abälards, dessen Gedanken durch Petrus Lombardus' Sentenzenwerk ein dauernder Einfluß gesichert worden war. Seine Ideen sind es, die in folgenden Sätzen des Lombarden an der wichtigsten Stelle des soteriologischen Systems, bei der Erörterung der Wirkungen von Christi Kreuzestod, ausgesprochen werden: „Wie aber sind wir durch seinen Tod von den Sünden befreit worden? Weil durch seinen Tod ... die außerordentliche, lobwürdige Liebe Gottes zu uns darin hervortritt, daß er seinen Sohn für uns Sünder in den Tod hingegeben hat. Indem aber ein so kostbares Unterpfand der Liebe gegen uns gezeigt wird, werden auch wir zur Liebe gegen Gott bewegt und entflammt ... und dadurch werden wir gerechtfertigt, das heißt, von den Sünden befreit und gerecht gemacht .... Christi Tod rechtfertigt uns also, indem durch ihn die Liebe in unseren Herzen geweckt wird[2]." Die soeben dargelegte Lehre ist offenbar die Abälards, und den durch ihn hervorgerufenen Kontroversen ist es zuzuschreiben, daß sie durch Alexander in jener sorgfältigen, kritischen Weise behandelt wurde[3].

Anderseits ist sie aber auch Gemeingut der Theologie gewesen. Besonders überzeugend wird das dadurch dargetan, daß Anselm, der die objektive Erlösung in seiner Satisfationslehre so scharf formulierte, zugleich die subjektive psychologische Seite des Erlösungswerkes darlegt. Mitten in der Erörterung der Satisfaktionslehre sagt er[4]: „Dies Leben gab jener Mensch ... freiwillig zu Ehren des Vaters hin, als er zuließ, daß es ihm um der Gerechtigkeit willen genommen werde. Er wollte damit allen anderen ein Beispiel geben, wie sie die Gerechtigkeit Gottes nicht aus Furcht vor dem Tode verlassen dürfen, den sie doch einmal notwendig auf sich nehmen müssen, da doch derjenige, der zu ihm nicht verpflichtet war und ihn auch unter Wahrung der Gerechtigkeit hätte vermeiden können, ihn um der Gerechtigkeit willen freiwillig hinnahm und erduldete."

Schließlich gehen diese Gedanken auf Augustinus zurück. Für ihn war eine der schwersten Folgen der Sünde die Blindheit des Geistes; so ist ihm Christi Lehrtätigkeit besonders wichtig. Christus

---

[1] Auch Hugo benützt den abälardisch-augustinischen Gedanken ohne die Satisfaktionslehre zu beeinträchtigen. cf. de arrha animae, (P. L. 176 Col. 962) von Bonaventura im Sentenzenkommentar zitiert.

[2] L. III Sententiarum, d. 19 c. 1. Mors igitur Christi nos iustificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris.

[3] E. Portalié, Abélard (In: Dictionnaire de théol. cath. I, Paris 1903, col. 50 s) „... l'action d'Abélard s'exerça par une foule de maîtres qui, même sans l'avoir entendu, ... transplantaient sa doctrine dans les écoles de tous les pays .... Même après 1145, [Synode von Sens, definitive Verurteilung seiner Lehre] Pierre Lombard, quoique formé à l'école si orthodoxe de Saint-Victor, loin d'oublier les leçons reçues d'Abélard, feuilletait sans cesse l'Introductio ad theologiam ..." — Ebenso de Ghellinck Le mouvement théologique du XIIe Siècle. Études, recherches et documents. Paris 1914, p. 100.

[4] Liber meditationum et orationum, Meditat. XI, de red. hum. (P. L. 158 Col. 765).

ist ihm „der Lehrer“[1]. Er bringt die Wahrheit und zeigt den Weg. Besondere Bedeutung sollte dieser Gedanke für Bonaventura in Verbindung mit der ebenfalls augustinischen Theorie des lumen mentis gewinnen. (Vgl. unten 2. Abschn. Kap. 3.) Sehr eindringlich betont Augustinus das Beispiel Christi. Die Stelle: „In allem, was Christus als Mensch tat, stellte er sich seinen Gläubigen als Beispiel hin“, zitiert Bonaventura zweimal in seiner Abhandlung über die evangelische Vollkommenheit[2]. Ebenso führt er folgende sehr eindrucksvolle Formulierung des Gedankens an: „Eine Sünde kann nicht anders begangen werden, als indem wir entweder begehren, was Christus verachtete, oder fliehen, was er ertrug[3].“ An etwa sechzehn Stellen, besonders in den Schriftkommentaren, kleinen Schriften und Predigten, zitiert Bonaventura augustinische Gedanken über das Beispiel Christi, zumal das der Demut. Endlich war es Augustin, der die Idee der „excitatio“ in so packender Weise dargestellt hatte. Für ihn hat Christi Menschwerdung die Bedeutung, „Gottes Liebe zu uns zu zeigen, und sie uns eindringlich zu Bewußtsein zu bringen[4] ... , damit der Mensch zur Liebe für den entflammt werde, von dem er zuerst geliebt wurde“. In gleicher Weise faßt er die Wirkung des Todes Christi: Er starb, damit wir, „wenn es uns einst beschwerlich war, ihn [selbständig] zu lieben, ihm jetzt wenigstens mit Liebe erwidern möchten. Denn keine größere Einladung zur Liebe gibt es, als in der Liebe einem anderen zuvorzukommen“.

8. Zusammenfassung: Man kann die didaktisch-pädagogische Bedeutung der Erlösung kaum eindringlicher und angelegentlicher hervorheben, als es Bonaventura besonders in seinen freien Schriften tut. Jedoch nimmt er den Gedanken so, wie er einzig gelten kann: Die Erlösung ist vor allem objektive Genugtuung auf Grund des Verdienstes Christi. Die Gerechtigkeit Gottes muß befriedigt werden. Darin zeigt sich die höchste Liebe Gottes zu seinem Geschöpf, daß er diese Genugtuung durch das Leiden des Mittlers, seines eigenen Sohnes, leisten läßt, weil sie dem Schuldigen unmöglich ist. Dann aber hat die Erlösung noch eine andere Seite. Derselbe Gottmensch, dessen Verdienst die Genugtuung bewirkt, und das gleiche Leiden, wodurch er sie leistet, ist zugleich der höchste Antrieb, um die Hinwendung zu Gott in der Liebe und die Erneuerung

---

[1] Vgl. z. B. De pecc. mer. et remiss. c. 30 (C. Scr. 60 S. 57). „... dominus Jesus, unus et solus magister bonus ....“ Tr. in Jo. 15 n. 2 (P. L. 35 Col. 1511) ... ille magister bonus ... u. o.

[2] Tr. in Jo. 15 n. 2 (P. L. 35 Col. 1511) zit. Perf. Ev. q. 2 a. 2 f. 13 u. i. corp. (V 137 b u. 151 a).

[3] De Vera Rel. c. 16 n. 31 (P. L. 34 Col. 135) zit. Comm. Luc. c. 4 n. 93 (VII 111 b).

[4] De cat. rud. c. 4 n. 7 (P. L. 40 Col. 314). Quae ... maior causa est adventus Domini nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer? n. 8: ... ut in eius dilectionem, a quo prior dilectus est, inardesceret.

des Lebens in der Nachfolge Christi zu bewirken, und so die objektive Erlösung subjektiv wirksam zu machen. Der Akt der stellvertretenden Genugtuung mit seiner strengen Gerechtigkeit ist zugleich der Akt der höchsten Liebe Gottes und die stärkste Anziehung des Menschen zu Gott hin. Das Bewußtsein von der unlöslichen Einheit dieser Momente tritt bei Bonaventura immer gerade am entscheidenden Punkt hervor, nämlich dann, wenn er auf den Tod Christi zu sprechen kommt. Auf die Frage, worin der höchste Wert der Erlösungsweise durch den Tod Christi bestehe, gibt er die Antwort: [1]„... Es ist die edelste Weise unter allen, die sein und erdacht werden konnten. Es ist nämlich die beste Art, um Gott zu versöhnen [durch die stellvertretende Genugtuung], die geeignetste, um die Krankheit [der Sünde] zu heilen [durch das Beispiel der vollkommensten Selbstverleugnung], und die wirksamste, um das Menschengeschlecht zur Liebe für Gott zu entflammen [durch den Erweis der höchsten Liebe Gottes]."

Zweiter Abschnitt.

Der physisch-mystische Erlösungsbegriff.

1. Kapitel.

Die Erlösung als Neuschöpfung.

1. Wie im 1. Teil, Kapitel 2, ausgeführt wurde, ist die Sünde ihrer physisch-realen Seite nach eine Zerstörung des übernatürlichen Gottebenbildes (der „similitudo") und eine Zerrüttung des natürlichen (der „imago"). Sie ist Vernichtung in übernatürlicher („annihilatio in esse gratiae") und eine Unordnung in natürlicher Beziehung („corruptio"). Jene tötet das übernatürliche Leben der Gnade und trennt von Gott, diese führt in letzter Konsequenz zum Tode des Leibes.

Dementsprechend tritt auch an der Erlösung außer dem im ersten Abschnitt erörterten Moment ein zweites hervor. Nach jenem trägt sie moralisch-rechtlichen, nach diesem physisch-mystischen Charakter. In letzterer Beziehung bedeutet sie eine Wiederherstellung der Seele in

---

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 5 i. corp. (III 427 b, 428 a).

ihrem natürlichen und übernatürlichen Sein und Leben[1].

2. Sofern Christi Werk Genugtuung, Belehrung und Erziehung des Menschen ist, hält es sich in der moralischen Sphäre. Die Genugtuung stellt die objektiv-sittliche Ordnung vor Gott; Belehrung, Erziehung und Beispiel die im Herzen der Menschen, in ihrem Leben und Handeln, wieder her. Eine ganz andere Gedankenreihe schließt sich an den Begriff der Neuschöpfung („recreatio") an. Hier handelt es sich um die physisch-reale Ordnung, um das Sein.

Schon die allgemeine Anordnung der Gedanken weist darauf hin. Es wurde oben gezeigt, daß die Genugtuung durch Bonaventura in eine bis ins kleinste ausgeführte Parallele zur Sünde gebracht wurde. Die Neuschöpfung steht immer in Parallele zur Schöpfung. Ferner bewegt sich dort die Erörterung in Begriffen von fast juristischer Schärfe, wie sie den klaren Gerechtigkeitsverhältnissen entsprechen, um die es sich handelt. Hier in Begriffen, die auf das Sein, vor allem auf das Leben zielen, auf schwer faßbare Dinge, wie Gnadeneinfluß, Wiedergeburt usw. mit dem oft unbestimmten Charakter, wie er dem Gegenstand anhaftet. Dort hält sich der Gedankengang in verhältnismäßig eng gezogenen Grenzen, der Mensch und sein Schicksal steht ganz im Mittelpunkt. Hier weitet sich der Kreis sofort; die Erörterung erhält einen universellen, kosmischen Zug.

Wir stehen vor zwei verschiedenen Gedankenkreisen, verschieden nach den sie beherrschenden Gesichtspunkten, nach ihren Grundideen. Dies bereits mehrmals berührte Phänomen innerer Differenzierung des dogmatischen Gedankens zeigt sich innerhalb des soteriologischen Lehrkomplexes gerade hier in offensichtlichster und bedeutungsvollster Weise.

3. Die Begriffe „creatio" und „recreatio" stehen in engster Beziehung zueinander: „Die Wohltat der Schöpfung und der Neuschöpfung"[1]; „der Urheber der Neu-

[1] C. van Crombrugghe, La doctrine sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le Néoplatonisme. In: Revue d'histoire ecclésiastique V, 1904, p. 237, 479. „Un corps de doctrine sotériologique, dont on a d'abord en ces dernières années reconnu toute l'importance, est connue sous le nom de théorie réalistico-mystique, à cause du realisme mystique, d'origine néo-platonicienne, dont elle s'inspire."

[2] III Sent. d. 20 a. u. q. 3 f. 5 (III 422 b) ... non minus obligamur Deo pro beneficio recreationis quam ... creationis.

schöpfung wie der Schöpfung"[1]; „das Werk der Neuschöpfung wie das Werk der Schöpfung"[2]; „dem kommt das Neuschaffen zu, dem das Schaffen zukommt"[3]; — in ähnlichen, immer wiederkehrenden Formeln werden die beiden Gedanken zueinander in Beziehung gesetzt.

Beide Akte kommen demselben schöpferischen Prinzip zu: Sie sind Wohltaten desselben Gottes[4]; das Werk der gleichen Güte („pietas")[5]; „der Sohn ist die Hand, durch die der Allmächtige alles wirkt, und alles wiederherstellt[6]; der Schöpfer ist auch Neuschöpfer[7] und hat „die ganze Trinität die Natur geschaffen, so ist sie es auch, die neu schafft"[8]; genauer gesagt, der Vater hat durch den Sohn alles geschaffen, so schafft er auch durch ihn alles neu[9]; beides ist Sache der göttlichen Allmacht[10]; dem „principium effectivum" entspricht ein „principium refectivum"[11]. Jedoch ist es nicht das Verbum in seiner reinen göttlichen Natur, sondern der Gottmensch, durch den der Vater die Neuschöpfung vollzieht[12].

Das Werk der Neuschöpfung, das durch den Gottmenschen vollzogen wird, entspricht auch in seinem Ablauf dem der Schöpfung. Es wurde im sechsten Welttag durch die Inkarnation gewirkt, so wie die Welt am sechsten Tag in ihrem Sein vollendet wurde[13], „damit so die Wiederherstel-

---

[1] i b. d. 1 a. 2 q. 3 sol. 1 (30 a) ... auctor recreationis sicut creationis ...

[2] i b. d. 5 a. 1 q. 3 Arg. 1 pro 1 parte (125 b) ... opus recreationis ... opus creationis ... .

[3] i b. d. 1 a. 2 q. 3 opp. 1 (28 a).

[4] cf. oben Anm. 1.

[5] Hex. IX 26. (V 376 a).

[6] Comm. Luc. c. 13 n. 26 (VII 343 a).

[7] Apol. c. 6 n. 4 (VIII 267 a) ... universitatis creator ... recreator ... .

[8] III Sent. d. 10 a. 2 q. 3 sol. 1 (III 238 a) ... sicut tota Trinitas ... creat dando naturam, sic recreat dando gratam ... .

[9] i b. d. 1 a. 2 q. 3 sol. 1 (III 30 a) ... Pater ... sicut per Verbum omnia fecit, sic et per Verbum omnia refecit ... Ebenso Comm. Luc. c. 6 n. 17 (VII 139 a).

[10] III. Sent. d. 20 a. u. q. 6 i. corp. (III 431 a) ... sicut [divina potentia] solo nutu mentis et imperio voluntatis potuit creare, ita etiam potuit reparare.

[11] Brevil. p. 1 c. 1 (V 210 a).

[12] Lign. vit. myst. glor. XII 48 (VIII 85 b) „ ... sicut per Verbum aeternaliter dictum omnia producuntur, sic per Verbum carni unitum reparantur ... ". So auch Serm. 1 de S. Andrea (IX 468 b); S. 2 de Nat. Dom. 3 (IX 109 b) u. o.

[13] III Sent. d. 1 dub. 1 rat. 6 (III 33 b) ... ut sicut mundus in sexta die est consummatus, sic in sexta aetate sit reparatus.

lung der ersten Schöpfung entspräche"[1]. Schöpfung und Neuschöpfung stehen sogar in einem von vornherein gewollten Zusammenhang, denn schon bei der Schöpfung hat Gott die künftige Neuschöpfung gewollt und den Menschen so angelegt, daß er wiederhergestellt werden konnte[2].

Ja, wie sehr es sich um eine ganz bewußte Begriffsparallele handelt, ist daraus ersichtlich, daß mit dem Gedanken der Neuschöpfung — wenn auch nur in analoger Bedeutung — jener Begriff verbunden wird, der das Wesen des Schöpfungsaktes bezeichnet, nämlich der Realisierung eines vorher Nicht-Seienden. Schaffen heißt, aus nichts ins Sein setzen, in das Sein der Natur. Neuschaffen heißt auch, das Sein geben, allerdings das Sein der Gnade: „So wie das schaffende Prinzip nicht nur das Leben in seinem ersten Akte gibt, sondern auch in seinem zweiten, nämlich dem Wirken, so ist es nötig, daß das neuschaffende Prinzip dem Geiste das Leben im Sein der Gnade gebe, sowohl hinsichtlich des Seins als des Wirkens[3]." Und weil „das neuschaffende Prinzip ... alles aus nichts schafft, so schafft es auch aus sich allein ohne irgendein Mittel"[4].

In der soeben geschilderten allgemeinen Form kehrt dieser Gedanke bei Bonaventura sehr oft wieder. Zumal die Gruppe der spekulativen Schriften steht unter dessen Einfluß; aber auch in den Predigten, den mystisch-aszetischen Schriften und selbst im Sentenzenkommentar erscheint er häufig.

4. Der Begriff der „recreatio" ist auch Alexander bekannt. Er ist ihm mit dem der „reparatio" gleichbedeutend. So spricht er z. B. von den Werken der Neuschöpfung und ihrer Ordnung, wenn er die

---

[1] Comm. Luc. c. 1 n. 41 (VII 20 b) „... ut sic reparatio responderet primae conditioni ...". Ähnlich i b. c. 23 n. 66 sqq (585). Christus ruht am siebten Tag im Grab und (c. 24 n. 2; 587 b) stand auf an dem Tag, an dem das Licht geschaffen wurde.

[2] Brevil. p. 6 c. 13 (V 279 b) ... reparabile fecit ....

[3] i b. p. 5 c. 4 (256 a) „... sicut principium productivum ... in dando vitam naturae non tantum dat vivere quantum ad actum primum, verum etiam quantum ad actum secundum, qui est operari; sic necesse est, quod principium reparativum vitam tribuat spiritui in esse gratuito et in quantum ad esse et in quantum ad operari". Brev. p. 5 c. 7 (261 a) spricht von den vielfältigen Wirksamkeiten Gottes: „... creatione in esse naturae, recreatione in esse gratiae ...."

[4] Brevil. p. 5 c. 3 (V 255 a) „... quia omnia de nihilo creat. ideo creat [heißt hier soviel wie ‚recreat"] se ipso solo sine aliquo intermedio."

Gründe erörtert, welche die Menschwerdung bestimmen[1]. Er setzt den Gedanken auch in die engste Beziehung zur Schöpfung und gibt ihm so eine physische Bedeutung: „Derselben Kraft kommt die Neuschöpfung zu, der die Schöpfung zukam", ist ein Axiom, von dem Alexander ausgeht[2]. Freilich hebt er auch den Unterschied hervor: Die Schöpfung gibt das erste Sein, die Neuschöpfung setzt es voraus und baut auf ihm auf[3]. Die Schöpfung ist nur Sache der Allmacht und trägt einen rein physischen Charakter, die Neuschöpfung hat auch einen moralischen Sinn und ist daher Sache der Macht und Gerechtigkeit Gottes[4].

Ähnlich Hugo, z. B. an sehr bezeichnender Stelle in seiner Erörterung der Taufgnade[5], „Schaffen — Heiligen"; „Sein geben — Gnade geben" heißen die Parallelen. Oder in seiner von Bonaventura hochgeschätzten Arrha animae[6] „Als du einst nicht warest, liebte er dich so, daß er dich erschuf. Und als du nachher häßlich wurdest, liebte er dich so, daß er dich schön machte ... ."

Vor ihnen kennt Anselm den Begriff. „Gott, der alles machte, machte sich aus Maria, und so schuf er alles neu, was er geschaffen hatte ... . Gott ist also der Vater der geschaffenen Dinge, Maria die Mutter der neugeschaffenen[7]."

Ebenso findet sich der Gedanke bei Augustinus. Auf ihn beruft sich Bonaventura bei der Aufstellung seines Axioms: „Durch das gleiche Prinzip schafft Gott neu, durch das er zuerst erschafft; und Sache der gleichen Kraft ist es, wie Augustinus sagt, neuzuschaffen und zu schaffen[8]." Von ihm stammt das II Sent. d. 26 zitierte Wort: „Ich bin geschaffen; will ich neugeschaffen werden? Du bist mein Gott, der mich durch sein Wort erschuf und durch sein Wort auch neuschuf (s)[9]."

5. Um nun genauer festzustellen, worin eigentlich die Neuschöpfung besteht, muß erst gefragt werden, welches die innere Kraft ist, durch die sie vollzogen wird, der Akt, durch den Gott das Sein der Seele ergreift.

Die Erörterung der Genugtuungslehre zeigte, daß der Begriff des Verdienstes der Kernpunkt des ganzen Gedankens ist. Er faßt die ganze Genugtuungslehre zusammen. Findet

---

[1] S. th. III q. 8 m. 3 a. 3 (f. 27) und q. 2 m. 5 a. 1 (f. 9a) Recreationis vere [opus est pertinens] ad sapientiam.

[2] ib. q. 1 m. 7 (f. 7). Eiusdem virtutis est creare et recreare.

[3] ib. q. 8 m. 3 a. 3 (f. 27).

[4] ib. q. 1 m. 7 (f. 7 v. a). Recreatio autem non solum est per rationem potentiae, sed cum hoc per rationem iustitiae.

[5] De Sacram. l. 2 p. 6 c. 2 (P. L. 176 Col. 443). Vgl. auch De arca Noe, mor. l. 4 c. 3 (ib Col. 667 sq u. ö).

[6] ib. Col. 962.

[7] Orat. 52 (P. L. 158 Col. 956). Deus qui omnia fecit, ipse se ex Maria fecit, et sic omnia quae fecerat, refecit ... Deus igitur est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum.

[8] Serm. 176 (a) c. 5 n. 5 (P. L. 38 Col. 952) (cf. Comm. Luc. c. 6 (VII 139a).

[9] En. in Ps. 142 n. 17 (P. L. 37 Col. 1855). Tu es Deus meus qui Creator meus, qui creasti me per Verbum tuum et recreasti me per Verbum. Sed creasti me per Verbum Deum manentem apud te; recreasti per Verbum carnem factum propter nos.

sich nicht auch in der Neuschöpfungslehre ein Begriff, der für sie eine ähnliche Bedeutung hat? Seine Feststellung ist nicht so leicht, wie dort, denn die Rekreationslehre ist von Bonaventura nicht in geschlossenen Ausführungen behandelt worden, wie es mit der Genugtuungslehre im Sentenzenkommentar und im Breviloquium geschehen ist. Sie fließt vielmehr an den verschiedensten Stellen in die Erörterungen ein, manchmal sind es ganz kurze Bemerkungen, manchmal längere Ausführungen, die zu ihr gehören. Man gewinnt den Eindruck, als handle es sich hier um eine Bonaventura innerlich wohlvertraute und sehr liebe Gedankengruppe, die zur Geltung kommt, wenn gerade der Zusammenhang ihr günstig ist, aber nie eine erschöpfende Darstellung gefunden hat. Jedoch sind die Gedanken durch so viele Fäden miteinander verknüpft, daß ihre Zusammengehörigkeit erkennbar ist.

Der gesuchte Begriff ist der der „influentia". Er ist bezeichnenderweise ursprünglich ein physikalisch-naturphilosophischer Begriff, der dann auf das Verhältnis Gottes zum Geschöpf angewandt wird und, wieder charakteristisch für seine Eigenart, sowohl der Lehre von der Welterhaltung wie der von der Gnade angehört[1]. Der Begriff der „influentia" bedeutet zunächst ganz allgemein die Einwirkung eines Körpers auf einen anderen, oder eines physischen Prinzips auf einen Körper. Besondere Bedeutung hat er in den astronomischen Theorien. So wird der bewegende Einfluß der Engel auf die Himmelssphären „influentia" genannt[2]. „Influentia" ist auch die Einwirkung der Himmelssphären aufeinander und auf die irdischen Körper[3], auf die Bildung

---

[1] Vgl. L. Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, in: Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie und ihrer Geschichte. Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Frhr. v. Hertlings, Freiburg 1913, S. 41 ff. — Gegenüber der Bemerkung Cl. Bäumkers (Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrh. In Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Bäumker, v. Hertling und Baumgartner, III. Heft 2, Münster 1908, S. 423), wonach bei Bonaventura „Spuren" der Auffassung des Wirkens als eines influere seien, darf gesagt werden, daß der Begriff sehr oft und sehr reich differenziert vorkommt. Vgl. dazu nur die Collationes in Hexaëmeron passim.

[2] II Sent. d. 7 p. 2 a. 2 q. 2 ad. argg. pro p. affirm. 6 (II 202 b). Angelus ... potest influere in corporalia ... localiter mutando ... u. i b. d. 14 p. 1 a. 3 q. 2 i. corp. (349 a) ... Deus movet coelum mediante intelligentia creata sive mediante Angelo ... vgl. i b. a. 2 q. 2 i. corp. (343 b).

[3] i b. d. 2 p. 2 a. 1 q. 2 i. corp. (74 a, b) ... coelum empyreum influit super corpora ... [aliqua] corpora ... vegetat et conservat per suam influentiam ... .

der Lebewesen[1]; ebenso die der Himmelskörper, besonders der Sonne auf die irdischen Dinge, und zwar durch Licht und Wärme[2]. Vor allem wird der Begriff auf die Mitteilung und die Einwirkung des Lichtes angewandt[3]. Er erhält dadurch eine neue Bedeutung, daß mit „influentia" die Einwirkung Gottes bezeichnet wird, durch die er die Seele[4] und ebenso die übrigen Geschöpfe[5] im Sein erhält. Noch spezieller wird der Begriff durch seine Anwendung auf die Theorie der Erkenntnis. Hier ist „influentia" diejenige reale Einwirkung Gottes, genauer des ewigen Wortes, durch die der menschliche Geist die ewigen Ideen berührt und darin eine sichere Erkenntnis gewinnt: „influentia lucis"[6].

Dieser Begriff, der immer etwas Reales, Seiendes, auf das körperliche und geistige Sein und Leben Bezügliches meint, wird nun auf die Gnadenlehre angewandt und bezeichnet hier den Akt der Gnadenspendung und die dauernde Gnadenverbindung der Seele mit Gott.

Für die Erlösungslehre ist der Begriff der Gnadeneinflößung in doppelter Richtung bemerkenswert. Er bezeichnet einmal eine reale Einwirkung Gottes auf die Seele und dann einen ebenso realen Zusammenhang der Seele mit Gott. Bonaventura knüpft an die Influenz des Lichtes an[7]. Ihr ist die Influenz der Gnade am ähnlichsten. „Gleichwie jene eine gewisse Einflößung ist, ... so ist auch die Gnade eine geistige Einflößung ...", „unmittelbar von Gott als dem einflößenden Prinzip gegeben"[8]. Sie bewirkt

---

[1] i b. opp. 4 (74 a) ... influentia coeli est operans ad productionem animae sensibilis ... .

[2] i b. d. 13 a. 3 q. 2 i. corp. (328 b) ... corpus coeleste mediante suo lumine influit usque ad profundum terrae, ubi mineralia corpora generari habent.

[3] i b. d. 26 a. u. q. 2 i. corp. (636 a) ... a sole ... materiali influit lumen corporale in aëra ... haec est quaedam influentia quae assimilat corpora ipsam suscipientia ipsi fonti luminis quantum ad proprietatem.

[4] Brevil. p. 5 c. 2 (V 253 b) ... spiritus rationalis ... ad hoc quod salvetur in esse ... indiget semper adiutorio divinae ... influentiae, per quam manuteneatur in esse ... .

[5] i b. ... quae [influentia] quamvis sit universalis in creaturas omnes, nominatur tamen nomine gratiae ... .

[6] Vgl. unten die Ausführungen über das lumen mentis.

[7] II Sent. d. 26 a. u. q. 2 i. corp. (636 a) ... gratia est spiritualis influentia ... .

[8] Brevil. p. 5 c. 1 (V 252 b) ... immediate donatur a Deo tanquam a principio influxivo ... .

in der Seele einen neuen Habitus[1], erfaßt deren Substanz und Kräfte[2]. Sie versetzt die Seele in ein neues Sein, gibt ihr ein neues reales Leben, das sich in entsprechenden Akten auswirkt[3]. Freilich handelt es sich nicht um die Neuschöpfung einer Substanz, aber um die Mitteilung wirklicher Eigenschaften an eine Substanz[4]. Und weil es übernatürliche Eigenschaften sind, weil es ein übernatürliches Leben ist, das mitgeteilt wird, deshalb wird die Seele in eine neue Seinsordnung gehoben (vgl. Anm. 3).

Das mitgeteilte Sein und Leben wird genauer präzisiert. Es ist eine Anähnlichung („assimilatio") an Gott, übernatürliche Gottähnlichkeit[5], Gottförmigkeit[6] und entfaltet sich in den verschiedenen Akten des Tugendlebens[7]. Dieselben Texte betonen auch den realen, durch die Influenz hergestellten Zusammenhang der Seele mit Gott. Die Gnadeninfluenz kommt unmittelbar von Gott zur Seele[8]; letztere wird zu Gott zurückgeführt[9]; es entsteht eine reale Verbindung zwischen ihr und Gott[10]; ein kontinuierlicher Strom, der von Gott zu ihr geht[11]. In dieser Verbindung, und befähigt durch die Gottähnlichkeit[12], besitzt die Seele

---

[1] II. Sent. ib. f. 3 (634 b) ... „gratia ... ponit aliquid creatum ... ", und zwar „ ... est donum sive aliquis habitus".

[2] ib. q. 5 i. corp.(643 a b) (b): intelligimus gratiam tanquam habitum quendam et influentiam quae inest animae ... (a): gratia est una, sicut et substantia ... et primo dicitur respicere substantiam ... quia habet esse in potentiis ut continuantur ad unam essentiam.

[3] Brevil. p. 5 c. 3 (255 a) ... esse moris et vitae gratuitae ..., ib c. 4. (256 a). Gott gibt „vitam ... spiritui in esse gratuito et in quantum ad esse et in quantum ad operari".

[4] II Sent. ib. q. 3 sol. 2—10 (636 b). Die Neuschöpfung ist nicht „simpliciter ... de non ente, in qua simpliciter est productio rei", sondern eine „alteratio secundum qualitatem ... ."

[5] Brevil. p. 5 c. 1 (252 b). Haec autem influentia ... reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati ... .

[6] ib. ... influentia deiformis ... Dei similitudo, quae est divinae imaginis perfectio deiformis... .

[7] ib. (253 a) ... illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos ... — die Aufzählung der verschiedenen Tugenden usw. geht voraus.

[8] ib. ... a Deo immediate donatur et infunditur (252 a).

[9] ib. (252 b) ... qui hoc habet, immediate ad Deum reducitur...

[10] ib. c. 3 (255 a) ... reparat infundendo gratiam ... quae ... continuat nos suae origine... .

[11] II Sent. ib. q. 5 sol. 5 (641 a). Die Gnade besteht „ex continuatione influentiae a bonitate divina super faciem mentis nostrae... .

[12] Brevil. p. 5 c. 1 (253 a) ... gratia ... sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem ... .

Gott[1] und ist in seinem Besitz[2]. Gott besitzen und von Gott in Besitz genommen sein bedingt die Liebe zwischen Gott und dem Menschen[3]. Und weil die höchste Liebe die zwischen Braut und Bräutigam und zwischen Vater und Sohn ist, so macht die Gnade ... die Seele zur Braut Christi und zur Tochter des ewigen Vaters[4].

6. Die Wirksamkeit der göttlichen Gnadeninfluenz ist eine Schöpfung „in der Ordnung der Gnade". Sie wird zur Neuschöpfung („recreatio"), sobald sie eine Seele erfaßt, die jenes Gnadensein und Gnadenleben verloren hatte, für das Übernatürliche gestorben, in dieser Beziehung der Vernichtung anheimgefallen war[5] und den Gnadenzusammenhang mit Gott gelöst hatte[6].

7. Wie der Vater die ganze natürliche Ordnung durch den Sohn und nach seinem Bilde geschaffen hatte, so schuf er auch die übernatürliche durch den Sohn; wie der Mensch durch die Abbildung der ewigen Urbilder im Sohne („ars aeterna") natürliches Abbild Gottes („imago") ist, so wird er auch durch den Gnadeneinfluß des Sohnes übernatürliches Ebenbild Gottes („similitudo"). Der Sohn war es, der als „Verbum inspiratum" in der Seele des ersten Menschen wohnte und als Gnadenmittler vom Vater her den Gnadenfluß in sie einströmen ließ. Dadurch machte er ihn in Sein und Leben gottähnlich, ließ ihn zum Kinde Gottes werden und hielt ihn mit dem Vater verbunden[7]. Die Sünde war ein Abfall von dem in der Seele wohnenden

---

[1] ib. ... qui fruitur Deo Deum habet ... .

[2] ib. ... nullus Deum habet, quin ab ipso specialius habeatur ... .

[3] ib. ... nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum ... diligat et diligatur ad ipso.

[4] ib. ... gratia ... facit animam ... sponsam Christi et filiam Patris aeterni.

[5] ib. p. 5 c. 3 (V 255 a) ... deformatio imaginis et peremptio gratiae ... quasi annihilatio in esse moris et vitae gratuitae ... .

[6] II Sent. d. 26 a. u. q. 4 sol. 5 (II 641 a) ... quando anima a Deo avertitur, influentia non continuatur et per consequens gratia corrumpitur.

[7] Brevil. p. 4 c. 1 (V 242 a) „... genus humanum in esse exierat per Verbum increatum ..." und besaß die Gnade durch das Verbum inspiratum. — Don. Spir. S. C. 1 n. 5 (V 458 a) ... gratia descendit super mentes rationales per Verbum ... Certum est quod originale principium, quod est Deus, quando creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam in statu innocentiae, ita propinquum creavit illum sibi, ut per Verbum increatum informabile esset homo ad gratiam.

göttlichen Worte[1]. Da Gott den Menschen aber aufs neue in die Gnadenordnung erheben, den „in der Ordnung der Gnade zu Nichts Gewordenen" neuschaffen wollte, „ordnete die göttliche Weisheit eine Weise an, wie sie durch das fleischgewordene Wort [zum Menschen] herabsteigen und ihn wieder der Gnade anpassen könne"[2]. So ist das fleischgewordene Wort, der Gottmensch, als Gottmensch, der Mittler der Gnade: „Durch das menschgewordene Wort strömt die Gnade in uns ein"[3].

Hier gewinnt der schon oben erörterte Begriff der Gnadenfülle Christi seine volle Bedeutung[4]. Christus ist als Gott die wesenhafte Gnade („gratia increata"); als Mensch, der mit dem Wort vereinigt ist, hat er in der Gnade dieser Vereinigung („gratia unionis") die Fülle der geschaffenen Gnade. Und weil er in sich „die vollkommene Fülle der Gnade" hat, deshalb „empfangen wir alle von der Fülle Christi ...", deshalb kann er allen andern die Gnade vollkommen mitteilen und ohne Mangel und Verminderung einflößen[5]. So ist er das Organ, durch das Gott Vater seine Gnade in unsere Seele einströmen läßt[6], der Gnadenmittler. Christi geschaffene Gnadenfülle ist das Mittel, wodurch uns das Wort unsere Gnade einflößt.

Die Bedeutung Christi als des Gnadenmittlers wird sehr oft behandelt. Weil er „das fleischgewordene Wort ist, voller Gnade und Wahrheit, deshalb ... goß er die Gnade der Liebe ein, ... welche die ganze Seele richtig macht"[7]. Er ist der Quell der Gnade[8] und strömt auf andere über[9]; die Gnade füllt

---

[1] Brevil. ib ... in culpam ceciderat [homo] deserendo Verbum inspiratum ... .

[2] Don. Spir. C. 1 n. 5 (V 458 a). Postquam vero homo lapsus est per peccatum, providit divina sapientia modum condescensionis per Verbum incarnatum, per quod homo adaptaretur ad gratiam.

[3] ib. (458b) ... influitur nobis gratia per Verbum incarnatum ... .

[4] Vgl. III Sent. d. 13 (III 275 sqq) „De humana natura Christi quoad plenitudinem gratiae ...".

[5] ib. d. 13 a. 1 q. 3 f. 4 (281 b).

[6] ib. a. 2 q. 3 fund. 1 (III 288 a) ... mediante Christo sensum et motum (d. h. das Gnadenleben) suscipunt, qui per ipsum instaurantur in esse perfecto".

[7] Itin. c. 1 n. 7 (V 298 a). Qui cum sit ... Verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis ... gratiam ... caritatis infudit, quae ... totam animam rectificat ... .

[8] Comm. Luc. c. 10 n. 30 (VII 261 b) „ ... revertebantur ad fontem gratiarum" (Rückkehr der 72 Jünger zu Christus, Luc. 10, 17.).

[9] ib. c. 4 n. 2 (89 b) ... in alios redundando ... .

seine Worte[1]; er ist der Fels, aus dem die Wasser der Gnade entspringen[2]; die Fülle, aus der alle empfangen[3]; er sitzt am Brunnen, schwebt über den Strömen der Gnade und gießt sie aus über die, welche an ihn glauben[4]; er ist der Quell des Lebens[5]; „der Gebende"[6]; er kommt in einer Wolke voll Licht und Regen[7]; ist das „Quellprinzip alles geistigen Lebens"[8]. Lignum vitae ist voll von diesen Gedanken; es spricht besonders über den „Quell der Seitenwunde Christi" aus dem die Gnaden und die Sakramente kommen[9], dem Quell des Paradieses[10]. Christus ist das Leben[11], der Geber des Lebens und Heiles[12]; er läßt die Lebenden leben[13]. Er ist der Same des übernatürlichen Lebens, den Joseph von Arimathäa in die Scheune brachte[14]; das Weizenkorn, das in vielfältiger Frucht aufgeht[15]; das Senfkorn, das der Vater aussät[16]; die Wurzel der Gnaden, tief und fruchtbar[17]; ist der Weinstock, von dem der Gnadensaft in die Gerechtfertigten einströmt[18].

---

[1] ib. c. 4 n. 46 (100 a) u. Comm. Eccl. c. 10 v. 15 (VI 85 b) ... verba Christi gratiosa ... .

[2] Comm. Sap. c. 11 v. 4 (VI 178 a). De hac petra egrediuntur spirituales aquae gratiarum.

[3] Comm. Jo. c. 1 n. 37 (VI 255 a).

[4] ib. c. 4 n. 8 (290 b) ... super fluenta gratiae requiescit, ut effundat in se credentibus ... .

[5] ib. n. 9 ... fons vitae.

[6] ib. c. 21 n. 24 (523 b).

[7] Serm. 18 Dom. 1 Adv. 1 (IX 41 a) ... in nube perlustrata ... imbrifera ... .

[8] Serm. 14 in eod. (38 a) ... fontale principium ... .

[9] Augustinus Tr. in. Jo. 120 n. 2 (P. L. 35 Col. 1953) (s) zit. Comm. Jo. c. 19 n. 52 (VI 501 a). „De hoc non dicit vulneravit, sed aperuit, ut illic quodam modo ostium panderetur, unde Ecclesiae sacramenta manaverunt."

[10] de myst. pass. VIII n. 30 (VIII 79 b). Vgl. auch das wundervolle Gebet um die Fülle der Gnaden, die „in affluentia descendunt et copia per illum qui est superessentialis radius, Christus Jesus ..." de myst. glor. XII 47 (85 a).

[11] Comm. Jo. c. 14 n. 7 (VI 437 a). Ego sum ... vita ... sine morte ... indeficiens ... pascens ... .

[12] Comm. Luc. c. 7 n. 28 (VII 172 a) ... dator vitae et salutis ... .

[13] Comm. Jo. c. 11 n. 36 (VI 401 a) ... facio ... viventes vivere ... .

[14] Comm. Luc. c. 23 n. 60 (VII 583 a).

[15] Comm. Jo. c. 12 n. 37 (VI 417 b).

[16] Coll. Jo. C. 13 n. 3 (VI 553 a).

[17] Serm. 5 Dom. 2 Adv. 1 (IX 52 a).

[18] Comm. Jo. c. 15 n. 15 R. 1 (VI 449 b) „... humor gratiae ab hac vite in omnes sanctos redundavit". In vit. myst. ist das Bild nach allen Seiten ausgeführt (VIII 159).

8. Die Verbindung des Menschen mit dem Mittler, der Akt, der, wenn auch selbst eine Frucht der Gnade, doch der vollen, neuschaffenden Gnadeninfluenz vorausgeht, ist auf Seite des Menschen der Glaube. Durch den Glauben wird die geistige Verbindung zwischen dem Menschen und Christus hergestellt, so daß der Erlöser seine Tätigkeit ausüben kann. Christus läßt seinen Gnadenstrom in alle eingehen, die entweder durch direkten, persönlichen Glauben oder durch die Sakramente des Glaubens an ihn herantreten[1] und „durch den Glauben mit ihm verbunden werden"[2].

9. Den Begriff der „influentia gratiae" fand Bonaventura bereits reich entwickelt bei seinem Lehrer Alexander vor. Dieser hat ihn gerade im Zusammenhang mit der Person und den Werken des Erlösers eingehend behandelt. Vor allem ist hervorzuheben, daß Alexander sehr stark die Gnade als eine physische Realität betont. Jedoch bringt er den Begriff nicht so sehr mit dem physikalischen Begriff des Lichtes in Beziehung, obwohl er diesen Zusammenhang auch kennt[3], sondern mit dem physiologischen der „influentia sensus et motus"[4]. Vom Haupte „fließen die Nerven", durch die wiederum „Empfindungsfähigkeit („sensus") und Bewegungsantriebe („motus") in die Glieder fließen". Ebenso fließen die Gnaden von Christus, dem Mittler, in die Seelen, als Impulse übernatürlichen Lebens. Deutlich tritt das Moment des Zusammenhanges zwischen Spender und Empfänger der Gnade durch dieses dem organischen Leben entnommene Bild hervor. Schärfer wiederum als Bonaventura hat Alexander den Begriff des „medium influentiae" gefaßt. Die Umformung der Seele durch die Gnadeninfluenz geschieht nach seiner Lehre ohne Vermittlung durch die heilige Dreieinigkeit[5]. Jedoch ist zu unterscheiden zwischen der Gnadenwirksamkeit selbst und dem Empfang der Gnade[6]. Was letzteren angeht, so ist hier ein Mittler möglich, der Gebenden und Empfangenden miteinander in Berührung bringt, und das ist Christus. Er ist es durch sein Verdienst[7], ist es all Quell der Gnaden, als Haupt der Menschen, die seine Glieder sind. Wie Bonaventura knüpft er die Funktion der Gnadenvermittlung an

---

[1] Brevil. p. 4 c. 5 (V 245 b) ... influit ... in universos, qui ad eum accedunt vel per fidem rectam, vel per fidei sacramenta ... .

[2] ib. (246 a) ... qui per fidem copulantur Christo ... .

[3] Vgl. S. th. III q. 12 m. 3 (f. 41 a), quaedam ... luminaria non solum retinent suum lumen in se, sed ipsum influunt et illuminant alia corpora, sicut patet de flamma ... .

[4] ib. q. 12 m. 2 a. 1 § 1 (f. 38 a) ... omnes modos gratiae ... influit sensum et motum spiritualiter.

[5] ib. q. 11 m. 2 (f. 36 b). Inter formationem animae per gratiam et Deum nullum est medium.

[6] ib. ... aliud est dicere animam formari per gratiam et aliud accipere gratiam ... in acceptione gratiae ab anima potest incidere medium, quia acceptio respicit dantem et accipientem.

[7] ib. per modum meriti et impetrationis ... .

die Gnadenfülle Christi an[1], und ebenso wie dieser sieht er im Glauben den Akt, durch den die Verbindung zwischen Christus und der Seele hergestellt wird[2].

Hugo kennt ebenfalls den Begriff sowie seine physiologische Fundierung. Auch für ihn „werden wir Glieder durch den Glauben"[3].

Die Abhängigkeit Bonaventuras von Robert Grosseteste gerade in diesem Punkt hat L. Baur aufgezeigt[4]. Danach ist ihm die physiologische Auffassung der influentia auf der Linie Augustin-Dionysius-Alexander; die physikalisch-optische Auffassung außer von Augustin und Pseudodionysius vor allem von Robert hergekommen, der seinerseits das Vermittlungsorgan für die arabisch-neuplatonische Lichtmetaphysik gewesen ist. Besonders aufschlußreich müßte ein Vergleich des Hexaëmeron Roberts mit dem Coll. Hex. Bonaventuras sein.

Die Beziehungen der Lehre zu Augustinus werden unten genauer erörtert.

Einen starken Einfluß hat, wie bereits bemerkt, hier Pseudodionysius Areopagita und das von ihm verarbeitete neuplatonische Gedankengut ausgeübt. So beruft sich Comm. Jo. c. 5. auf dessen Satz über die Influenz des Lebens, die aus dem wesenhaften Leben auf alle Wesen übergeht[5]. Don. Spir. C. 1 n. 12 stützt sich auf die Stelle im dritten Kapitel der „himmlischen Hierarchie" (§ 2), die das Empfangen und Weitergeben des Lebens durch die Engelchöre schildert[6]. Die Collationes in Hexaëmeron, in ihrem letzten Teil offensichtlich eine Verarbeitung der Dionysischen Schriften über die beiden Hierarchien, arbeiten wie diese beständig mit dem Begriff der Influenz und verstehen darunter die kontinuierliche Mitteilung geistig-mystischen Lebens. Von denselben Gedanken ist auch Bonaventuras Vorstellung vom „medium influentiae" bestimmt. Ihnen entnimmt er das Axiom, das er seiner Theorie von der „gratia capitis" zugrunde legt: „Dies ist die Ordnung der Weisheit und des Gesetzes Gottes, wie es die Vernunft vorschreibt und Dionysius lehrt, daß nämlich die letzten Glieder durch die mittleren und die mittleren durch die obersten zur Einheit geführt werden" („reduci")[7]. Was hier vom Glied der Hierarchie gesagt ist, überträgt er auf Christus.

---

[1] ib. q. 11 m. 1—3 (f. 35 sqq) erörtert zuerst die „gratia unionis", dann kurz die „gratia capitis", endlich die „gratia singularis personae" oder „plenitudo gratiae".

[2] ib. q. 12 m. 2 a. 3 § 6 (f. 40 v, b).

[3] Vgl. De sacr am. l. 2 p. 2 c. 1, 2 (Lehre von der Kirche; P. L. 176 Col. 415 sqq).

[4] Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, a. a. O., S. 41 ff.

[5] Div. Nom. c. 6 § 1 (P. G. 3 Col. 856). cit. (s) Bonav. l. c. Et quia illud, quod est vita per essentiam, omnibus influit vitam ... .

Text: ... ἡ αὐτοζωὴ, καὶ πᾶσα ζωή, καὶ ὑφ' ἧς εἰς πάντα τὰ ὁποσοῦν ζωῆς μετέχοντα τὸ ζῆν οἰκείως ἑκάστῳ διασπείρεται.

[6] (V 460 a.) Dionysius determinat nobis usum gratiae in angelica hierarchia et caelesti et dicit, quod si superiores Angeli continerent se et non vellent influere in inferiores Angelos, tunc ipsi clauderent sibi viam influentiae Dei.

[7] III Sent. d. 13 a. 2 q. 3 f. 4 (III 288 b). Vgl. Coel. hier. c. 4 § 3 (P. G. 3 Col. 181) und c. 8 § 2 (Col. 240): Τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου τῇ θείᾳ ταξιαρχίᾳ θεοπρεπῶς νενομοθετημένον τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχειν ἐλλάμψεων.

10. Im einzelnen ist die Neuschöpfung vor allem eine Reinigung von den Sünden. In diesem Punkt läuft die hier behandelte Gedankenreihe oft nicht mehr unterscheidbar mit der Satisfaktionslehre zusammen. Der Rekreationsgedanke tritt deutlicher hervor, sobald die Sünde als Schmutz, Makel oder ähnlich bezeichnet wird. Dann reinigt Christi Kraft[1]; er wäscht die Befleckung ab[2]; er berührt uns geistigerweise", „wenn wir ihm im Glauben anhangen", und dann wäscht er uns von den Flecken rein[3]; er gießt die Gnade über die Seele und reinigt sie so[4]. Die Sünde ist ein Etwas, das Christus austreibt: „expulsio culpae", und „zu dem Zweck, daß die Schuld ausgetrieben werde, ... ist es nötig, daß die Gnade eingeführt werde"[5].

Deutlicher tritt der physische Charakter im Begriff der Heilung hervor. Die Seelen sind durch die Sünde krank; aber sie können gesund werden[6]. Christus ist der Arzt[7], der herabsteigt, damit der Mensch nicht an der Krankheit sterbe[8]. Er hat Heilkraft, und zwar heilt er als Gottmensch[9], als „Gnadenmittler"[10], durch die Gnade[11]. Er selbst ist die Arznei; „Christus wird im eigentlichen Sinn das edelste und höchste Heilmittel genannt; Christus war das, weil er Gott und Mensch war ...."[12] Er heilt die Krankheit der menschlichen Verderbnis[13]; wenn er in seinen Wundern den Leib

---

[1] Comm. Jo. c. 15 n. 16 R. (VI 449 b) im Zusammenhang mit Christi „Wort" gesagt „... cor purificat ... verbum fidei ... mundat ...."

[2] Coll. Jo. c. 1 C. 6 n. 4 (VI 543 b). „Macula abominabilis est, et ideo indiget lavari", und das tut Christus: „Christus peccata abluit" .... Vgl. Vit. myst. c. 3 n. 4 (VIII 164 a).

[3] Serm. 1 Parasc. 1 (IX 260 b). Quomodo lavit me, quoniam non contingit me? ... oportet quod nos contingat spiritualiter, et contingit, si adhaeremus ei per fidem.

[4] Serm. 20 Dom. 1 Adv. 3 (42 b) ... salvat nos Jesus ... ab iniquitatibus culparum superinfundendo gratiam ... .

[5] Brevil. p. 5 c. 3 (V 255 a).

[6] Comm. Sap. c. 1 v. 14 (VI 117 a) ... ad sanitatem reducibiles ... .

[7] III Sent. d. 12 a. 1 q. 2 opp. 3 (264 a) „... summus medicus ...", er tut „omne, quod attestatur perfectionis medicinae".

[8] Coll. Jo. C. 19 n. 2 (VI 559 a). Dominus descendit ... ad curandum, ne moriatur infirmitate ... .

[9] Brevil. p. 6 c. 1 (V 265 a). Ipse autem medicus est Verbum incarnatum, Deus scil. invisibilis in natura visibili.

[10] Serm. 3 Dom. 2 Adv. 2 (IX 49 b). Venit ... ut mediator gratiae ad perhibenda remedia pacis ... .

[11] III Sent. d. 15 a. 1 q. 1 sol. 3 (III 331 b) ... gratia ... curat culpam.

[12] Serm. 14 Dom. 3 Adv. (IX 72 b).

[13] III Sent. d. 12 a. 1 q. 2 opp. 3 (264 a) ... [summus medicus] curat ... morbum ... corruptionis generis humani.

heilte, so heilte er auch zugleich die Seele[1]. Wie einst die eherne Schlange, heilt er auch Leib und Seele[2]; er heilt die Seele nicht allein von der Schuld, besonders von der Erbschuld[3], sondern auch von den Mängeln und Leiden, die der Schuld folgen[4]; letztere jedoch nur insofern, als er die Kraft gibt, sie gut zu ertragen. Insbesondere reinigt er das Fleisch[5] („expurgatio carnis"), indem er der Seele Gewalt über die Concupiscenz gibt[6].

Wie eine reale verderbliche Macht ist die Sünde im Leibe, in der Seele; Christus „zerstört" sie, „destruxit corpus peccati"[7]; er besiegt das Fleisch und unterwirft es dem Geiste[8]; so befreit er den Geist, rettet ihn aus der Knechtschaft der Sünde[9], „von der Knechtschaft des Gesetzes der Sünde".

Dadurch macht er die Seele gesund, wohlgeordnet und frei und damit schön. Er ist es, der „das Häßliche, Ungestalte schön macht"[10], er ist's, der „das Volk der Heiden schön macht und rein von aller Häßlichkeit der Seele und des Leibes"[11].

Noch eindrucksvoller wird der Gedanke, wenn gesagt wird, daß Christus die Toten lebendig macht. Er ist es, der die in der Sünde Toten „geistig auferweckt"[12]. Er bringt die Seelen aus dem Stand des Todes, der Schuld, in den des Lebens, der Gnade; es handelt sich hier um eine gei-

---

[1] Comm. Luc. c. 5 n. 28 (VII 120 a) ... verbo, ... et tactu curavit, ut curaret interius et exterius; unde Joannis septimo: „Totum hominem sanum fecit."

[2] Comm. Sap. c. 16 v. 12 (VI 212 b).

[3] Comm. Luc. c. 7 n. 45 (VII 176 b).

[4] III Sent. d. 15 a. 1 q. 1 opp. 3 (III 330 b). Christus assumsit humanam naturam ad curandum eam non solum a culpa, sed etiam a defectibus et passionibus culpam consequentibus ... .

[5] Serm. 2 Nat. Dom. 2 (IX 107 b).

[6] Die Heilung ist ein häufig auftretender Gedanke Augustins, z. B. Serm. 87 (59 Verb. Dom.) c. 11 u. 13 (P. L. 38 Col. 537). (s), zit. Bonav. Serm. 2 Dom. 1 p. Pent. „Magnus ad nos venit medicus, quia magnus utique iacebat aegrotus". Eingehend ausgeführt De doctr. christ. I c. 14 n. 13 (P. L. 34 Col. 24) u. ö.

[7] Serm. Dom. Quinq. 2 (IX 203 a).

[8] Serm. 2 Nat. Dom. 2 (IX 108 a). Sapientia, omnium ordinatrix ... venit in carne; et in se ipsa carnem subiecit spiritui ... .

[9] Coll. Jo. c. 8 C. 35 n. 1 (VI 575).

[10] Hex. I 34 (V 335 a) ... totum mundum pulchrificat, quia deformia facit pulchra.

[11] Comm. Luc. c. 4 n. 56 (VII 103 a).

[12] Comm. Jo. c. 5 n. 40 (VI 309 b) ... de suscitatione in anima ... .

stige Totenerweckung[1]; er „belebt den menschlichen Tod"[2], durch ihn, das „medium vitae", „werden wir im Quell des Lebens selbst belebt"[3].

Seinen Gipfel erreicht der Begriff der physisch-mystischen Erlösung in der schon öfters berührten Wiederherstellung der Seele im übernatürlichen Sein. Die Seele, deren übernatürliches Sein vernichtet war, erhält es wieder. Durch Christus wird sie „im vollkommenen Sein hergestellt"[4]; es ist die Erneuerung im Sein der Gnade, die das geistige Sein gibt[5]."

Das Erneuertwerden im geistigen Leben, im neuen Sein der Gnade drückt der Begriff der Wiedergeburt plastisch aus: „regeneratio". Es ist der geistige Vorgang, in dem die Seele durch Christi Gnadenwirkung ergriffen und in ein neues, übernatürliches Leben hineinversetzt wird[6]: „regeneratio in esse gratiae conferentis spirituale esse". Das geschieht durch die persönliche Glaubenshinwendung und das Sakrament der Taufe. Wie alles Zeitliche von Christus durch beständiges Hervorbringen erneuert wird, so alles Geistige durch geistige Wiedergeburt[7]. So haben wir „eine doppelte Geburt; eine ist fleischlich aus Adam, die andere geistig aus Christus, der aus Maria geboren ward; durch diese werden wir als Kinder der Gnade geboren"[8].

---

[1] Coll. Jo. c. 5 C. 25 n. 1 (VI 563 b) ... ordo spiritualis resuscitationis ... .

[2] De tr. v. c. 1 § 1 n. 7 (VIII 5 a).

[3] Hex. I 17 (V 332 a) ... per hoc medium ... vivificamur in ipso fonte vitae.

[4] III. Sent. d. 13 a. 2 q. 3 f. 1 (III 288 a) ... qui per ipsum instaurantur in esse perfecto ...

[5] Brevil. p. 6 c. 7 (V 272 a) ... salus nostra requirebat inchoari per regenerationem seu renovationem in esse gratiae conferentis spirituale esse ... .

[6] Comm. Jo. c. 3 n. 49 (VI 286 b) „ ... Christus est regenerator ... ." Er gibt dem Wasser die „vis regenerativa". ib. c. 1 n. 64 R. 2 (VI 260 b).

[7] Comm. Sap. c. 7 n. 27 (VI 159 a). ... omnia innovat, scil. temporalia per continuam generationem, ... et spiritualia per spiritualem regenerationem ... .

[8] Serm. 1 Epiphan. I (IX 146 b) ... alia est spiritualis ex Christo nato ex Virgine, qua nascimur filii gratiae. — Alexander berührt den Gedanken nur kurz S. th. III q. 18 m. 2 a. 3 (f. 55 b). Er identifiziert die Wiedergeburt wie Augustinus mit der Einverleibung in die Kirche im Augenblick der Taufe: „ ... incorporare nos ecclesiae, quod fit per sacramentorum participationem et quantum ad humanum actum quod est nos per sacramenta regenerare". Vgl. Augustinus De praes. Dei liber, Ep. 187 ad Dard. (C. Scr. 57 S. 111):

Der Wiedergeborene ist Kind der Gnade und Kind Gottes. Die Wiedergeburt ist „adoptiva". In ihr „führt uns Christus, der natürliche Sohn Gottes, zu seinem Vater zurück, der auch unser Vater durch Adoption ist"[1]. Diese Gotteskindschaft ist die Frucht des Kommens Christi[2]. Fragen wir aber weiter, worin die Kindschaft besteht, wie das neue Leben zum Ausdruck kommt, so ist es wieder der Begriff der Gottebenbildlichkeit, der die Antwort gibt. In diesem Zusammenhang heißt der Akt der Neuschöpfung „reformatio, scil. imaginis, similitudinis". „Die Vernichtung der Schuld besteht in der Wiederherstellung des Gottebenbildes"[3], in der „reformatio" durch die gleiche Weisheit, die auch die „formatio" vollzogen hatte[4], so daß Christus unser „Bildner und Neubildner" ist[5]. Diese „imago recreationis", „mit welcher der Mensch geistig aus Gott geboren wird"[6], besteht genauer in der „reformatio der drei Grundkräfte nach der Ähnlichkeit der Trinität und Christi"[7], in der „rectificatio" der Kräfte durch die drei göttlichen Tugenden und die Einheit der Gnade[8]. Die Ähnlichkeit der Seele mit Gott ist so groß, daß sie oft „Gottförmigkeit" („Deiformitas") und die Gnade selbst „gottförmig" genannt wird[9], denn in ihr wird die Seele „Gott ähnlich nach ihrer ganzen Möglichkeit

---

Proinde in compagem corporis Christi tanquam in vivam structuram templi Dei, quae est eius Ecclesia, nati homines ... renascendo per gratiam transferuntur tanquam de massa ruinae ad aedificii firmamentum.

[1] Comm. Luc. Prooem. Expos. Prol. S. Hieron. 9 (VII 9 b) ... Christo Filio Dei naturali reducente nos ad Patrem suum, Patrem etiam nostrum per adoptionem.

[2] Comm. Jo. c. 1 n. 27 (VI 252 a) ... adventus ipsius fructus sive utilitas, quae est divinae filiationis adeptio.

[3] III. Sent. d. 20 a. u. q. 4 sol. 5 (III 426 b) ... deletio culpae attenditur in imaginis reformatione et conversione ad Deum ... .

[4] Comm. Sap. Prooem. Intr. gen. 1 (VI 107 a); Vit. myst. c. 24 n. 4 (VIII 189 b). Leg. S. Franc. c. 8 n. 1 (VIII 526 a) spricht von der „refiguratio ad innocentiae statum".

[5] Itin. c. 4 n. 5 (V 307 b) ... formator noster et reformator ... .

[6] Serm. 3 de Via Veritatis 1 (IX 730 a).

[7] Brevil. p. 6 c. 1 (V 265 b); August. En. in Ps. 32 n. 16 (P. L. 36 Col. 294). Ipse ad eam venit reformator, qui erat eius ante formator, quia per Verbum facta sunt omnia et per Verbum impressa est haec imago. Venit ipsum Verbum, ut audiremus ab Apostolo: „Reformamini in novitate mentis vestrae".

[8] Brevil. p. 5 c. 4 (256 b): „ ... necesse est, animam quantum ad superiorem faciem (d. h. den drei geistigen Kräften) in qua consistit imago Trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes ... ", so besteht „imago recreationis in trinitate habituum cum unitate gratiae ... ".

[9] Sc. Chr. q. 5 sol. 8 (V 30 b) ... reddens [animam] ... deiformem et habilem at contuendam lucem sapientiae increatae.

und tritt über sich hinaus ins unendliche Gut“[1]. Comm. Luc.[2] sagt sogar, daß Christus „die Natur himmlisch, engelhaft und göttlich gemacht hat“, und daß wir durch ihn wiedergeboren werden, „ut fiamus divini“[3]. Den stärksten Ausdruck braucht der Sermo 12 Vig. Nat. 2[4]: „Bisher ist's noch nicht in euer Verlangen eingetreten, Götter zu werden. Nie wagte die Natur den Wunsch, Gott zu sein. Das aber ist über alles Verlangen wahr geworden, denn Gott ist Mensch, und der Mensch Gott.“ In Christus ist das auch von den übrigen Menschen gesagt.

11. Das bisher Dargelegte betrifft die Lehre von der Neuschöpfung in ihrer allgemeineren Form, wie sie sehr oft, besonders in Schriftkommentaren, spekulativen Schriften und Predigten wiederkehrt. Allein sie tritt außerdem auch noch in zwei eigenartigen Gedankengruppen auf, die am ausgeprägtesten den Charakter des Spekulativen an sich tragen, und deren Mittelpunkte die Begriffe des „corpus mysticum“ und des „lumen mentis“ sind. Die erste Gruppe faßt die Neuschöpfung nach ihrer sozialen, kollektiven Seite, die zweite nach ihrer individuellen.

2. Kapitel.

Der mystische Leib Christi.

1. Christi Gnadeninfluenz verbindet die Menschen mit ihm in wirklicher, wenn auch geheimnisvoller Weise, und durch ihn mit dem Vater. Das geschieht bei jedem Gerechtfertigten. So treten alle Gerechtfertigten mit Christus und durch ihn untereinander in eine Einheit zusammen. Christus ist ihrer aller Mittelpunkt, der ihnen das Gnadensein und Gnadenleben einflößt. Es ist eine Lebenseinheit, in der eine Gliederung nach lebenspendenden und lebenempfangenden Teilen stattfindet, die sich aus ihrem inneren Mittelpunkte heraus aufbaut und erhält: eine organische Einheit, ein Leib, dessen Haupt Christus ist,

---

[1] i b. q. 6 sol. 17 u. 18 (37 b) ... facit eam excedere in bonum infinitum ... .

[2] c. 17 n. 50 (VII 442 b).

[3] c. 8 n. 17 (VII 193 b).

[4] (IX 101 b) Adhuc in desiderio vestro non intravit ut essetis dii. Numquam desiderare ausa est creatura, ut sit Deus. Hoc autem super omne desiderium factum est, quia Deus homo est et homo Deus.

dessen Glieder die einzelnen Gerechtfertigten sind. Christus erlöst uns, indem er uns die neugestaltende Gnade eingießt, die uns mit ihrem Ursprung verbindet und uns so zu Gliedern Christi macht[1].

Diese Stellung Christi wird in der Christologie Bonaventuras mit dem Terminus der „gratia capitis" und diese Wirksamkeit als „influentia sensus et motus" bezeichnet. III Sent. d. 13 a. 2 handelt von der „gratia capitis"[2]. Vorher wurde die Gnadenfülle Christi erörtert, derselbe Begiff, an den die Lehre von der „influentia" überhaupt anknüpfte. Mit Rücksicht auf die Stellung Christi zur Gesamtheit der Erlösten als deren Mittelpunkt wird die „plenitudo gratiae" zur „gratia capitis". Sie bezeichnet Christi Gnadenfülle, insofern das göttliche Wort durch sie seine Gnadeninfluenz auf alle Erlösten richtet, sie alle mit sich und untereinander zu einer Einheit verbindet, und als Einheit zusammenhält und beherrscht[3].

Christus als das Haupt muß den Gliedern gleichförmig sein[4]; das ist er seiner menschlichen Natur und geschaffenen Gnadenfülle nach; er muß ihr Ursprung sein, und das ist er als Gott; endlich muß er die „Lebensregungen der Empfindung und der Bewegung" den Gliedern eingeben, und das tut er als Gott und als Mensch. Als Mensch tut er das, insofern er die Gnaden verdiente, als Gott, indem er sie mitteilt, denn „er allein ist es, der innerlich tauft", der „innerlich erleuchtet", der den Geist informiert und in der Gnade übernatürlich belebt.

---

[1] Brevil. p. 5 c. 3 (V 255 a) „... nos reparat ... infundendo gratiam reformativam, quae, quoniam continuat nos suae origini, facit nos membra Christi...."

[2] (III 283 sqq.)

[3] ib. q. 2 i. corp. (287b). Die „gratia singularis personae, d. h. Christi persönliche Gnadenfülle, die „gratia unionis", d. h. die auf die „unio hypostatica" hingeordnete Gnade der menschlichen Natur Christi und die „gratia capitis" sind dasselbe der Sache, nur verschieden der Beziehung nach. „Ista triplex gratia non est triplex ratione diversitatis habituum, red ratione diversae comparationis eiusdem habitus. Nam ille habitus dicitur gratia singularis personae, in quantum disponit ad Dei assimilationem ... et per hoc ipsum consequenter disponit ad unionem personalem, et dicitur gratia unionis; et consequenter per hoc ipsum disponit ad redundantiam sive influentiam motus et sensus in cetera membra Christi, et sic dicitur gratia capitis."

[4] ib. q. 1 i. corp. (284a). In capite autem materiali (von dem „transsumptive" das Bild Christi als des Hauptes genommen ist) haec tria reperimus, scil. quod est membris conforme, est membrorum principium, est etiam influxivum sensus et motus.

Die „sensus et motus", die Christus einflößt, bedeuten die Regungen des übernatürlichen Lebens, und zwar der übernatürlichen Erkenntnis durch Erleuchtung des Glaubens, des übernatürlichen Willenslebens durch die Gnade der Liebe[1]. Besonders letztere ist wichtig, so daß der Begriff des mystischen Leibes auch von der Liebe aus bestimmt wird. Sie „verbindet alles mit dem letzten Ziel und untereinander in geordneter Weise .... „So bewirkt sie eine „Zusammenbindung aller zu dem einen Christus hin als Haupt und Leib, der die Gesamtheit der zu Rettenden in sich befaßt[2]." Dub. 1 der vorgenannten Quästion erklärt den Ausdruck „sensus" im weiteren Sinn „als jeden Gebrauch der Gnade, wenn er als solcher vollkommen und offensichtlich ist"[3]; dann im engeren Sinn „als den inneren, auf Gott gerichteten Gebrauch der Gnade in den den fünf [inneren, geistlichen] Sinnen entsprechenden Weisen, die auf Intellekt und Affekt zurückgehen", m. a. W. als das innere Gebetsleben.

Der Bereich des mystischen Leibes ist ganz universell. Es gehören dazu alle begnadigten Geschöpfe, und zwar die Engel und die Menschen, die Menschen vor Christus und die nach ihm. Sie alle empfangen Christi Gnadeneinfluß, allerdings in verschiedener Weise[4]. Die Engel erhalten Offenbarung und Freude; die Menschen vor Christus erhalten „um des versprochenen Verdienstes Christi willen", also durch die vorauswirkende Kraft der Erlösung, die Gnade der Rechtfertigung; die Menschen nach Christus erhalten die Gnade in ihrer Fülle. So „strömt die Gnade des Hauptes, Christi, auf alle Bürger des himmlischen Jerusalem, wenn auch nach größerem oder geringerem Maß" und in verschiedener Weise.

In den übrigen Schriften Bonaventuras kehrt der Gedanke des mystischen Leibes oft wieder. Öfters werden die

---

[1] i b. q. 3 i. corp. (289 a) ... sensus in spiritualibus attenditur quantum ad cognitionem, motus vero quantum ad affectionem et dilectionem ... Influere ergo motum et sensum est causare in nobis fidem et dilectionem ... .

[2] Brevil. p. 5 c. 8 (V 262 a) ... caritas ipsa ... iungens omnes cum ultimo fine et ligans omnia ad invicem simul et ordinate, ... colligari in unum Christum quantum ad caput et corpus, quod universitatem in se continent salvandorum.

[3] (III 291 b) Potest igitur sentus accipi large pro quocunque usu gratiae perfecto et evidenti ... .

[4] i b. q. 3 i. corp. (III 289 b).

Menschen einfach „membra Christi“ genannt[1]. Aus der Idee des Organismus wird die Notwendigkeit abgeleitet, daß die Einzelwesen mannigfaltig sowie einander unter- und übergeordnet seien; denn die organische Vollkommenheit verlangt eine „aequalitas complexionis“ und eine „multiformitas organizationis“[2]. Comm. Luc.[3] berührt bei der Erörterung des Abendmahles die Beziehung zwischen „corpus mysticum“ und Eucharistie und spricht von der „zugleich nährenden und verbindenden Kraft des Leibes Christi“. Der Akt der Einfügung des Menschen in den Leib Christi wird unter dem Bilde des Essens des Menschen durch Christus dargestellt: „Wir sind seine Speise, denn er führt uns in seinen Leib über[4].“ Es ist eine Einverleibung, „incorporatio“; was einverleibt ist, wird im Leibe Christi erhalten, wie die Glieder durch die Seele[5]. Die eucharistische Beziehung des Geheimnisses erörtert Praep. miss. c. 1 § 3 passim, besonders n. 9. Die Einheit mit Christus ist so groß, daß alles, was Christi ist, auch den Gliedern gehört, also Christi Herz das Herz des Menschen[6] wird; daß Christus leidet, wenn die Glieder leiden müssen usw.[7]

Auch unter andern Bildern kehrt der Gedanke wieder. So unter dem des Weinstocks (Opusculum „Vitis mystica“), dessen Reben die Menschen sind; des Ecksteins[8], des Baues, den Christus gefügt hat, wie einst Noe die Arche[9].

2. Mit großer Sorgfalt hat Alexander die Lehre vom „corpus mysticum“ und der „gratia capitis“ behandelt. Er widmet ihr außer q. 11 m. 2 das im Vergleich mit den übrigen membra der Summa sehr lange membrum 2 der 12. quaestio mit drei Artikeln und dreizehn Para-

[1] Z. B. Perf. ev. q. 2 a. 3 f. 4 u. i. corp. (V 158 b und 161 b) spricht von der Einheit der Kirche, den verschiedenen Funktionen ihrer Glieder.

[2] ib. q. 4 a. 1 sol. 6 (V 182 b).

[3] c. 22 n. 25 (VII 546 a). Commutavit autem Dominus sacramentum agni in sacramentum panis ... simul exprimens vim cibativam et connexivam in corpore Christi vero et mystico.

[4] Comm. Jo. c. 4 n. 66 R. (VI 299 b) ... sumus cibus Christi, quia ipse traiicit nos in corpus suum, unde Augustinus dicit quod in cruce manducavit latronem. Ähnlich Comm. Luc. c. 13 n. 44 (VII 348 a).

[5] Comm. Jo. c. 6 n. 90 R. (VI 334 a).

[6] Vit. myst. c. 3 n. 4 (VIII 164 a) ... ecce, ego cum Jesu cor unum habeo.

[7] ib. c. 10 n. 2 (176).

[8] Comm. Luc. c. 20 n. 23 (VII 508 b). Imaginandus est ergo Christus tamquam lapis centralis in toto corpore Ecclesiae, quod circumferentiae circuli comparatur; ad quem quidem omnes lineae deductae angulum faciunt et uniuntur in ipso tanquam in puncto indivisibilitatis.

[9] ib. c. 17 n. 46 (VII 440 b).

graphen. Es ist fast genau dieselbe Lehre, die Bonaventura vorgetragen hat, nur ist sie bei Alexander sorgfältiger begründet und klarer entwickelt[1]. Auch er geht vom Begriff der Gnadenfülle, die Christi menschlicher Natur verliehen ist, aus. Sie hat drei Wirkungen: Sie vereinigt diese menschliche Natur mit dem Worte („gratia unionis"); ist die die Seele Christi informierende „persönliche Gnade" („gratia singularis") und endlich „Gnade des Hauptes", insofern sie, wie die Flamme im Licht, sich mitteilt[2]. Folgerichtig verbindet Alexander mit dieser Erörterung eine Darlegung der Mittlerstellung Christi[3], denn die „gratia capitis" ist nichts anderes als eine besondere Seite der Mittlerschaft überhaupt: „medium gratiae". Die Theorie dieser Gnadenbeziehungen baut Alexander auf der Lehre von den Lebensgeistern (Medien)[4] auf. Diese haben nach frühscholastischer Anschauung zwischen Leib und Seele, die in platonischer Weise als bloß äußerlich verbunden gedacht wurden, zu vermitteln. „Das Haupt ist der Sitz der Seele; es vertritt die Seele[5]." Im Haupte sind die Lebensgeister, durch welche die Seele auf den Leib wirkt. „Das Haupt liebt die Glieder mit einer gewissen natürlichen Liebe" und sendet („influit") daher diese Lebensgeister in die Glieder. Sie eilen hinab und bewirken in ihnen jene Empfindungen und Bewegungen („sensus et motus"), die das Haupt will. „So besteht die Influenz des Hauptes in die Glieder darin, daß diese [durch jenes] Empfindung und Bewegung erhalten, und zwar auf Grund jener natürlichen Liebe und vermittels der Lebensgeister, die vom Haupte in die Glieder hinabströmen[6]." Christus ist Haupt der Menschheit, kraft seiner Menschheit den Gliedern wesensverwandt[7]. Die Seele dieses Hauptes ist der „ungeschaffene Geist, durch den wir mit der ganzen Trinität Gemeinschaft haben, der in seiner Fülle in unserem Haupte wohnt", „abundat in capite nostro". „Dem körperlichen Haupte gleich verlangt Christus danach, daß wir an seinem Geiste teilnehmen. Dieser Geist erfüllt das Verlangen ... . Und so vollzieht sich der Einfluß der Gnade von Christus dem Haupte in den Leib der Kirche[8]." Diese Influenz wirkt das übernatürliche Leben („vivificat"),

[1] Zum Ganzen: St. Lisiecki, Die gratia capitis in Christus nach der Summa theologiae des Alexander von Hales. In: Jahrb. für Philosophie und spek. Theologie, herausgegeben von E. Commer, XXVII, 1913, S. 343—404.

[2] S. th. III q. 12 m. 3 (f. 41 a) ... gratia ... tripliciter dicta in ipso potest dici gratia plenitudinis. Secundum rationem causae finalis gratia plenitudinis est gratia unionis ... secundum rationem vero causae efficientis gratia plenitudinis est illa secundum quam est caput .... Secundum vero rationem causae formalis gratia plenitudinis dicitur gratia singularis Christi ... plena informans animam Christi ... .

[3] ib. q. 11 m. 2 (f. 36 a).

[4] Vgl. über die Medienlehre bei Bonaventura und Alexander E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und des Mittelalters ... VI, Heft 4—5, Münster 1909, S. 36.

[5] S. th. III q. 12 m. 2 a. 1 § 1 (f. 38 a).

[6] ... ib. a. 3 § 4 ... influentia ergo capitis ad membra ut sensificantur et moveantur est per naturalem amorem ... .

[7] ib. a. 1 § 2 (f. 38 b).

[8] ib. a. 3 § 4 (f. 40 b) ... Sicut spiritus hominis mediante capite ad membra descendit vivificanda, sic Spiritus sanctus per Christum venit ad christianos.

genauer, sie gibt „geistigerweise Empfindung und Bewegung. Empfindung [d. h. Glaubensbewußtsein] flößt Christus durch den Glauben ein, Bewegung [Willensleben] durch die Liebe“[1]. Weiter entwickelt Alexander ausführlich, wie die heilige Dreieinigkeit sich zur „influentia capitis“ verhalte[2], und wer zum „corpus mysticum“ gehöre; insbesondere zeigt er, daß auch die Engel dazu zu rechnen sind[3]. Abgesehen von der größeren Klarheit und Ausführlichkeit unterscheidet sich Alexanders Theorie noch dadurch vorteilhaft von der Bonaventuras, daß er den Heiligen Geist in eine so innige Beziehung zur Mittlerstellung Christi gebracht hat, während sein Schüler dies Moment außer Acht läßt.

Letzteres tut auch Hugo[4]. Für ihn ebenfalls „kommt der Heilige Geist durch Christus zu den Christen“, „so wie der Geist des Menschen durch das Haupt zu den Gliedern herabsteigt und sie lebendig macht“.

Die ganze Theorie ist wiederum offenbar von Augustinus angeregt. Dessen Gedanken über das „corpus mysticum“ werden oft zitiert[5]. Selbst die Lehre von der „Influentia sensus et motus“ findet bei ihm ihre Vorbilder. Alexander zitiert den Brief an Dardanus“[6], in dem Augustinus auseinandersetzt, wie im Haupte sämtliche Sinne in ihrer Fülle wohnen und nur teilweise in den Gliedern Auf Grund dieses Bildes zeigt er, wie in Christus als dem Haupte die Fülle der Gottheit wohnt, und nur in geringerem Maße in den Gliedern. Erst durch die Eingliederung in diesen mystischen Leib haben die Glieder das Leben[7].

3. In den Collationes im Hexaëmeron, dem letzten, leider unvollendeten Werk Bonaventuras, findet der Gedanke des mystischen Leibes eine reiche spekulative Ausgestaltung. Die Spekulation setzt mit dem Begriffe des „verbum increatum“ ein. Das Wort stellt den Vater dar und alles, was der Vater vermag[8]. Es befaßt in sich die Urbilder aller Dinge. Wer es erkennt, erkennt alles Erkennbare[9]. Schon früher wurde gezeigt, wie das Wort nicht nur das Vorbild aller Dinge ist, sondern auch das Mittel,

---

[1] ib. a. 1 § 1 (f. 38 a) folgt: Influit enim sensum fidei et motum amoris.

[2] ib. § 3 (f. 38 b).

[3] ib. a. 2 § 1 (f. 38, v, b) ... secundum quod dicitur quod anima rationalis quantum ad partem superiorem intellectivam habet conformitatem cum angelis. Estergo caput ipsis .... Vgl. dazu a. 3 § 5 (f. 40 b).

[4] De sacram., l. 2 p. 2 c. 1 (P. L. 176 Col. 415).

[5] So bei der Erklärung von Joh. c. 6 u. 15 Tr. in Jo. 26 n. 13, 15 u. 17; 87 n. 2 (P. L. 35 Col. 1612 sqq; 1853) u. ö.

[6] De praesentia Dei liber, Epist. 187 ad Dard. c. 13 n. 40 (C. Scr. 57 S. 117). Nam et in nostro corpore inest sensus singulis membris sed non tantus quantus in capite, ubi prorsus omnis est quinquepertitus; ibi enim et visus est, et auditus et olfactus et gustus et tactus, in caeteris autem solus est tactus.

[7] ib. c. 9 n. 30 (S. 108) ... nec viveremus, nisi per spiritalem conexionem membra huius essemus.

[8] Coll. III 4 (V 343 b) ... repraesentat originantem et quidquid Pater potest ... .

[9] ib. (344 a). Si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia.

durch das der Vater die Welt erschafft[1]. Dieser absoluten Universalität des „verbum increatum" entspricht die relative des „verbum incarnatum" seiner menschlichen Natur nach, es „nimmt an den Eigenschaften der ganzen wirklichen Welt teil"[2], es „berührt Himmel und Erde"[3], ist also der Inbegriff alles Geschaffenen, des natürlichen und Übernatürlichen, besitzt die Fülle der Natur und der Gnade.

All dieser Reichtum ist in ihm wohlgeordnet. Das Niedere ist dem Höheren, das Natürliche dem Übernatürlichen untergeordnet, die ganze Natur vom Gnadeneinfluß durchwirkt und auf Gott hingeordnet. So gilt für Christus im eminenten Sinn die Bezeichnung, die Itin. c. 4 n. 4—6 auf die übernatürlich ganz geordnete Seele angewandt wird: Er ist „hierarchicus"[4]. Das ist er aber nicht für sich und um seiner selbst, sondern um der Geschöpfe willen. Deswegen ist er selbst im eminenten Sinn „hierarchicus", um auch den Geschöpfen die gleiche Eigenschaft mitzuteilen, um „die himmlische und irdische Hierarchie", die ganz zusammengestürzt war, wiederherzustellen[5]. So ist er der „hierarcha", der durch seinen Gnadeneinfluß die „hierarchia" unter den Engeln und Menschen herstellt.

Der Begriff des „hierarcha" enthält also ein Doppeltes: Einmal besagt er die Universalität der Natur und die Fülle der Gnade in vollkommener Ordnung und Einheit. Dann besagt er die Beziehung, in die Christus auf Grund dieser Universalität zu den Geschöpfen tritt. Weil er alles Geschaffene in sich befaßt, hat er zu allem Beziehung[6]; weil er die Fülle der Gnade besitzt, kann er auf alles seinen Gnadeneinfluß richten; weil er selbst in vollkommener Einheit und Ordnung des natürlich-übernatürlichen Lebens steht, kann er dieselbe Ordnung und Einheit in den Geschöpfen herstellen[7].

---

[1] Vgl. auch Coll. XII 3: „Creatura egreditur a Creatore ... per artem ...." Die „ars Patris" aber ist der Sohn, der Inbegriff der Ideen.

[2] Coll. III 4 u. 14 (345 b). Quia enim reparare debuit totum mundum, necesse erat, ut sciret conditiones totius mundi ... .

[3] ib. n. 12 (345 a). Iste reparavit hierarchiam coelestem et subcoelestem ... . Ergo necesse fuit ut tangeret coelum et terram.

[4] Itin. c. 4 n. 4 (V 307 a). Wenn die inneren Sinne und Kräfte der Seele geweckt und ganz in der Gnade geordnet sind, dann „... efficitur spiritus noster hierarchicus ...".

[5] Coll. Hex. III 12 (V 345 a) ... reparavit hierarchiam coelestem (d. h. der Engel) et subcoelestem, quae tota corruerat ... .

[6] III 14 cf. oben.

[7] Zum religiös begründeten Universalismus Bonaventuras vgl. die Ausführungen von v. Eicken, Geschichte

Indem der „hierarcha" die Geschöpfe von Sünden reinigt, durch seinen Gnadeneinfluß heiligt, erleuchtet, sie zur Gottebenbildlichkeit umschafft, indem er sie alle mit sich und untereinander verbindet, schließt er sie zu einer Einheit der Struktur und des Lebens zusammen, deren Prinzip er selbst ist: Die „hierarchia", der mystische Leib Christi[1]. Der Begriff des „hierarcha" deckt sich also mit dem der Mittlerschaft nach seiner physisch-mystischen Seite[2]. Den Begriff der „hierarchia" definiert Bonaventura mit Worten aus Dionysius[3]: Sie ist göttliche Ordnung und ruht im Erkennen und Wollen, insofern diese Kräfte, von der Gnade gottförmig gemacht, zu Gott emporsteigen. Daher bezeichnet „hierarchia" Macht, Wissen und Tätigkeit[4], die „heilige Ordnung" der Seelenkräfte, die, von der Gnade informiert, ein Abbild der heiligsten Dreieinigkeit sind, und in deren Betätigung, den Tugenden, der Geist zu Gott aufstrebt. Das ist zunächst von der Engelhierarchie gesagt, gilt aber auch von der irdischen.

Diesem übernatürlichen Leben entspricht ein ebenso übernatürlicher Aufbau. Die Hierarchie der Engel („hierarchia coelestis") ist nach Chören gegliedert, die in besonderer

---

und System der mittelalterl. Weltanschauung, 2. Aufl., Stuttgart u. Berlin 1913, S. 154 ff., 611 ff.

[1] I tin. c. 4 n. 5 (V 307 b) ... summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens ... totam Ecclesiam.

[2] In ihm offenbart sich am stärksten die Neigung Bonaventuras zu weiten, umspannenden Konstruktionen. Sie kommt schon in seiner Vorstellung von der Welt zum Ausdruck, die er als ein „lebendiges und organisch von Gott geschaffenes Ganzes [denkt], dessen durchaus unzerstörbare, wenn auch in beständigem Fluß durcheinander bewegte Teile von einem Ende zum anderen durch das Wirken wohlgeordneter Kräfte unlöslich miteinander verbunden und verknüpft sind ... . Bonaventura vergleicht sie sogar mit einem Menschen, alles, um die ursprünglich wirkliche Einheit des Ganzen, die späterhin zur organischen Einheit geworden ist, aufzuzeigen". (K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras, In: Philos. Jahrb. der Görresgesellsch., 1908, S. 84.) Der Begriff der Hierarchie zieht diese natürliche Einheit in die übernatürliche hinein. Die Coll. in Hex. besonders sind recht eigentlich ein Versuch, in einer Gedankenkonstruktion von größter Weite und zugleich bis ins kleinste gehenden Gliederung das ganze natürliche und übernatürliche Reich zu umfassen. Sie sind Fragment geblieben, eine tiefverwandte Parallele zu den unvollendeten Kathedralen jener Zeit.

[3] ib. Coll. XXI. n. 17 (V, 434 a) cit. (s): de Coel. Hier. c. 3. § 1. Est autem hierarchia ordo divinus, scientia et actio ad deiforme, quantum possibile est, assimilata et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens.

[4] ib. Unde hierarchia dicit potentiam, scientiam, actionem.

Weise das Leben der „Erkenntnis, der Liebe und Macht" verkörpern[1].

Die Hierarchie auf Erden („hierarchia subcoelestis") gliedert sich nach den Ordnungen des patriarchalischen, prophetischen, apostolischen Amtes, nach den kirchlichen Ständen, Graden und Funktionen usw.[2]

Das Lebensprinzip beider ist die „influentia", die mit Gott verbindet, „von Gott ausgeht und zu ihm zurückführt, so wie der Sohn vom Vater ausging und zu ihm zurückkehrt"[3].

Die beiden Hierarchien sind nicht getrennte Ordnungen, sondern die irdische entspricht in ihrer Ordnung der himmlischen[4]. Sie „ist ihre Tochter, so wie der Mond die Sonne zur Mutter hat, und empfängt ihr Licht von ihr"[5]. Es besteht eine Gemeinschaft des Lebens, der Gnadeninfluenz. Diese ist offenbar so gedacht, daß sie von Christus in seinen mystischen Leib als Ganzes strömt, der aus der himmlischen und irdischen Hierarchie besteht, und daß der Gnadenstrom innerhalb dieses Ganzen aus den höheren Gliedern der himmlischen Hierarchie in deren niedere, aus der himmlischen Hierarchie in die irdische fließt. So erklärt sich der Ausdruck Coll. XX n. 3[6]: „descensus Ecclesiae militantis ab ea [scil. a caelesti hierarchia]".

So durchdringen sich, genau genommen, in der Vorstellung der Hierarchie zwei Ideenkreise. Einmal die oben dargelegte physiologisch fundierte Theorie des Corpus Mysticum, dessen Lebensvorgang als influentia sensus et motus beschrieben wird. Dann die physikalisch-kosmologische Theorie der Welt, die als fließende, aus einheitlichem Mittelpunkt emanierende Einheit gefaßt wird; deren Urprinzip das Licht ist und in der die Abstufungen des Seins als stufenweise Ausbreitungen, Effusionen des Lichtes begriffen werden. Die Vorstellung von der Lichtaffluenz und die von der physiologischen Einflößung der

---

[1] Coll. XXI n. 33 (436 b).

[2] Vgl. Coll. XXII (437 sqq).

[3] ib. C. XXI n. 18 (434 a) „... vera est influentia, quae egreditur et regreditur ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum". Aus dieser Parallele wird der innige Konnex zwischen der Gnadeninfluenz und dem Sohn besonders deutlich.

[4] ib. XXII n. 2 (438 a). Oportet igitur quod Ecclesia militans habeat ordines correspondentes hierarchiae illustranti.

[5] ib. Unde sicut luna est filia solis et recipit lumen ab eo, similiter militans Ecclesia a superna Jerusalem ....

[6] (425 b.)

sensus et motus verschmelzen im Begriff der Gnadenmitteilung zu dem der influentia gratiae; die Vorstellung vom Welt-Licht-Zentrum und die vom körperlichen Haupte im Begriff der universellen Gnadenmittlerschaft Christi zu dem des hierarcha; die Vorstellung vom Weltganzen und die vom Körperganzen im Begriff der Gnadeneinheit aller Erlösten zu dem der hierarchia. Endlich wäre noch zu erinnern an die Auffassung Christi als ars aeterna, Inbegriff der göttlichen Idee, also auch der Weltidee. Dieser Gedanke steht hinter der ganzen Konstruktion und gibt ihr den letzten metaphysischen Halt.

4. Ansätze zu ähnlichen Gedanken zeigt auch Alexander. Nach ihm ist die Menschwerdung von der Absicht bestimmt, daß die ganze wirkliche Welt („mundus sensibilis") mit ihrem archetypus (dem „mundus intelligibilis") der im göttlichen Worte ist, vereinigt werde. Dies geschieht am besten nicht durch eine Vereinigung des Wortes mit dem Universum, sondern mit dem Menschen, der als „minor mundus" den „maior mundus" in sich zusammenfaßt[1]. In dieser Vereinigung empfing „alle Kreatur ihre Vollendung. Denn da alle Geschöpfe auf den Menschen hingeordnet sind, und die menschliche Natur in Christus der göttlichen geeint wird, so wird dadurch die ganze Schöpfung vollendet, daß sie mit dem Menschen in Verbindung steht, sei sie nun körperlicher oder geistiger Natur. Das ist's, was im ersten Kapitel des Epheserbriefes gesagt wird: ... die Veranstaltung der Fülle der Zeiten, um alles wieder unter ein Haupt zu fassen in Christus, was im Himmel und was auf Erden ist usw."[2].

Über den Einfluß Robert Grossetestes und durch ihn der arabisch-neuplatonischen Gedankenkreise s. oben S. 131.

Die eigentlichen Vorlagen zu seiner Theorie fand Bonaventura in den pseudodionysischen Schriften[3]. Die „Kirchliche Hierarchie" lehrt[4]: „Soviel muß jedoch wieder gesagt werden, daß sowohl jene himmlische, wie die ganze, nunmehr von uns beschriebene [irdische] Hierarchie durch ihr ganzes hierarchisches Walten hindurch ein und dasselbe Grundvermögen [„influentia"] besitzt, und daß die

---

[1] S. th. III q. 2 m. 7 (f. 10 v, a). Homo est effectus universalis et unitus ... . Causa vere universalis quae est Deus est unitas. Ergo magis accedit ad illam homo, quam universum.

[2] ib. q. 8 m. 1 § 1 (f. 25 b).

[3] Einen Führer durch die Hierarchie coelestis hatte er vor allem an dem Commentarii in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae Hugos von St. Victor (P. L. 175 Col. 923 sqq).

[4] c. 1. § 2. Übersetzung nach Jos. Stiglmayr, Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien (Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München, 1911), S. 93, 94. Die Zusätze in Klammern vom Verfasser dieser Untersuchung.

Text (P. G. 3 Col. 372): ... ὡς ἐκείνη τε .. ἱεραρχία μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν διὰ πάσης τῆς ἱεραρχικῆς πραγματείας τὴν δύναμιν, αὐτόν τε τὸν ἱεράρχην ... καὶ θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῦναι, κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ, τῆς ἐγγενομένης αὐτῷ θεόθεν ἱερᾶς θεώσεως ... .

Person des Hierarchen [d. h. hier: des Gliedes der Hierarchie] einerseits selbst ... in den göttlichen Dingen vollendet und vergöttlicht zu werden vermag, andererseits die Untergebenen, je nach Würdigkeit des einzelnen, an der heiligen Vergottung, die ihm selbst von Seiten Gottes geworden, Anteil nehmen zu lassen, im Stande ist. Die Untergebenen ferner, so müssen wir wieder erinnern, folgen ihrerseits den Höherstehenden und führen hinwieder die Tieferstehenden nach oben. Diese desgleichen schreiten selbst voran und werden ebenso nach Möglichkeit Wegweiser für andere. Und vermöge dieser gotterfüllten und auf die hierarchischen Gesetze gegründeten Harmonie nimmt ein jeder, soweit es tunlich ist, an dem wahrhaft Schönen, Weisen und Guten Anteil." Die Momente der einheitlichen Gnadeninfluenz, des großen Zusammenhangs, der Vielheit der Glieder und der Mittlerstellung treten klar hervor. Mehr nach der Seite der Gnadenwirkungen ist das Wesen der Hierarchie Coel. hier. c. 3. § 1. beschrieben. Bonaventura nimmt die Stelle als Grundlage für die Erörterungen Coll. Hex. 21. „Die Hierarchie ist ... eine heilige Stufenordnung, Erkenntnis und Wirksamkeit. Sie will nach Möglichkeit zur Ähnlichkeit mit der Gottheit führen und gemäß den ihr von Gott verliehenen Erleuchtungen in entsprechendem Verhältnis zum Nachbild Gottes erheben[1]." Es ist dies der Begriff, wie ihn z. B. das Itinerarium für die innere, seelische Hierarchie, die „mens hierarchizata" anwendet, und der sich mit dem der Gottebenbildlichkeit deckt. Klar ist an anderer Stelle der Begriff des hierarcha formuliert: „Wie man ... mit dem Worte Hierarchie in gemeinsamer Zusammenfassung die Veranstaltung aller Heilsmittel bezeichnet, so bedeutet der Name Hierarch den gotterfüllten, göttlich erhabenen Mann, der alles hierarchischen Wissens kundig ist, und in welchem auch die ganze unter ihm stehende Hierarchie als in ihrer reinen Spitze kulminiert und erkannt wird[2]." Hierarch ist also der in sich selbst übernatürlich Vollendete, der anderen die gleiche Vollendung vermittelt. Es ist der Begriff, den Bonaventura auf Christus anwendet und mit dem des mystischen Hauptes verschmilzt. Ganz dionysisch ist es endlich, wie Bonaventura den Aufbau der beiden Hierarchien und ihr Verhältnis zueinander beschreibt[3].

5. Der Begriff der Influenz-Gemeinschaft mit Gott durch Christus wird nun nach der kollektiven und individuellen

---

[1] Stiglmayr, a. a. O., S. 18. Bonaventura zitiert (s): Est autem hierarchia ordo divinus, scientia et actus ad deiforme quantum possibile est, assimilatus et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens.

Text (P. G. 3 Col. 164): Ἐστί μεν ἱεραρχία ... τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη και ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιομένη, καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπι τὸ θεομίμητον ἀναγομένη ... .

[2] Stiglmayr, a. a. O., Kirchl. Hier. S. 95.

Text (ib. Col. 373): Ὡς γὰρ ἱεραρχίαν ὁ φήσας, ἁπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τὴν τῶν ἱερῶν διακόσμησιν· οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα, τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἡ κατ' αὐτὸν ἱεραρχία πάσα τελεῖται καὶ γινώσκεται.

[3] Vgl. besonders Hier. coel. c. 1. § 3 (l. c. Col. 121 sqq) und beide Schriften passim.

Richtung geschieden, indem der „hierarchia coelestis et subcoelestis" die „anima hierarchizata" gegenübergestellt wird[1]. Wie die irdische Hierarchie, so entspricht notwendig auch die hierarchisch vollendete Seele in ihrer inneren Ordnung der himmlischen[2]. Auf der Ordnung des Naturlebens baut sich die der Gnade und der eigenen Anstrengung, und hier wiederum die der reinen Gnade, der reinen mystischen Kontemplation auf[3]. So entspricht sie den dreimal drei Chören der Engel (die wiederum die heiligste Dreieinigkeit abbilden) und den drei Ordnungen der Kirche, den grundlegenden (Patriarchen, Propheten und Apostel), den fortführenden (Martyrer, Bekenner und Jungfrauen) und den vollendenden (der Lehrer, Leiter und monastischen Vorgesetzten).

Während also die Einzelseele auf der einen Seite bloß ein Glied der irdischen Hierarchie ist, ist sie anderseits selbst eine ganze Hierarchie, eine kleine Welt in sich, welche die himmlische und irdische abbildet[4]. Und dieselbe Gnadeninfluenz, die sie mit den übrigen Seelen zur irdischen Hierarchie zusammenschließt und in dieser mit der himmlischen, baut sie selbst als Hierarchie auf, indem sie ihre Kräfte weckt, übernatürlich reinigt, vollendet, zusammenordnet und ihre Tätigkeiten, von der höchsten bis zur niedrigsten, durchwirkt[5]. Und wie Christus als hierarcha der ist, der die Gnade einflößt und die himmlische und irdische Hierarchie aufbaut, so ist er auch hierarcha der Einzelseele[6]. Hier berührt sich die Theorie vom corpus mysticum, von der sozialen Wirkung der Neuschöpfung mit der von ihrer individuellen Wirkung.

---

[1] Coll. XXII n. 24 sqq (441 a).

[2] ib. Necesse est enim, ut anima quae est hierarchizata, habeat gradus correspondentes supernae Jerusalem.

[3] ib. „... industriae cum natura, industriae cum gratia et gratiae super naturam et industriam". Im folgenden ausgeführt. Vgl. P. J. Leonissa, O. M. Cap., Zur Mystik des heiligen Bonaventura. Divus Thomas, V 2, 1918, S. 215 ff.

[4] ib. Grandis res est anima: in anima potest describi totus orbis.

[5] ib. n. 28 (441 b) schildert, wie die Influenz in die höchste der drei obengenannten Ordnungen einströmt und bis zur tiefsten geht (Bild der Salbe Aarons, die in den Bart und bis zum Saum des Gewandes fließt).

[6] It in. c. 4 n. 5 (307 b) ... formator noster et reformator, ... qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scil. totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam.

3. Kapitel.

Die Lehre vom Seelenlicht.

1. Der Gedanke des Lichtes spielt in Bonaventuras Kosmologie und in seiner Lehre von Gott und von Geistwesen eine große Rolle[1]. Besondere Bedeutung gewinnt er in seiner Theorie der menschlichen Erkenntnis, des Wollens und Handelns[2]. Die Fragen werden in der Gruppe der spekulativen Schriften ausführlich erörtert, auch sonst öfters berührt. Die eingehendsten Darlegungen finden sich Itin. c. 3 und Quaest. disp. de Scientia Christi q. 4: „Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in ipsis rationibus aeternis".

---

[1] Vgl. darüber die Abhandlung über die Geschichte der Lichttheorie in Cl. Bäumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh., in Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A. ... III. Heft 2, Münster 1908, S. 356 ff., über Bonaventura bes. S. 394 ff., 425 ff., 472 ff. Als Ergänzung dazu der bereits angeführte Aufsatz von L. Baur über „Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, in der Festgabe für Gg. Frhr. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 41 ff. Ferner Überweg-Baumgartner, Grundriß, II. S. 426 ff., 440 ff.; De Wulf, Histoire ... p. 377.

[2] Ed. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, nach ihren Quellen dargestellt; in: Beiträge z. Gesch. usw. VI. Heft 4—5, Münster 1909, S. 191 ff., bes. 206 ff.; J. Eberle, Die Ideenlehre Bonaventuras, n. d. Quellen dargest., Straßb. phil. Diss., Freib. 1911, S. 80 ff.; G. Palhoriès, La théorie de l'intelligence chez S. Bonaventure; in: Révue des sciences théologiques et philosophique, VIII, 1912, p. 469 ss; derselbe Saint Bonaventure, Paris 1913, p. 43 ss; De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Ser. Doctoris Bonaventurae ... Ad Clar. Aq. MDCCCLXXXIII, bes. d. Einleitung; Überweg-Baumgartner, a. a. O. S. 443 ff.; J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. In: Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M. A. ... XIX. Heft 2, Münster 1916, bes. S. 65 ff., 90 f.; J. Ebner, Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor. In: Beiträge z. Gesch. d. Phil. ... XIX. Heft 4, Münster 1917; M. Grabmann, Z. Erkenntnislehre d. älteren Franziskanerschule ... Franzisk. Studien, IV., Münster 1917, 105 ff.; Jos. Ant. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales. In: Philos. Jahrbuch d. Görresgesellschaft, hrsg. v. Gutberlet u. Pohle, I., Fulda 1888, bes. S. 272 ff.; M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus v. Aquasparta.... In: Theol. Studien d. Leogesellschaft, hrsg. v. A. Ehrhard u. Fr. M. Schindler, XIV, Wien 1906, bes. S. 60 f. Vgl. auch A. Schneider, Die Erkenntnistheorie des Johann v. Salisbury, i. d. Festgabe für v. Hertling ... S. 309 ff.; E. Krebs, Meister Dietrich, ... sein Leben, s. Werke, s. Wissenschaft, in: Beiträge z. Gesch. ... V. Heft 5—6, Münster 1906, S. 125; Math. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre v. d. ersten Prinzipien d. Erkenntnis, i. d. Festgabe f. v. Hertling, S. 1 ff.

Bonaventuras Erkenntnislehre enthält zwei einander entgegengesetzte Gedankenreihen. Die eine, aristotelischer Herkunft, faßt die Erkenntnis als das Ergebnis der Arbeit, die der Intellekt an den von den Sinnen vermittelten Eindrücken vollzieht[1]. Zugleich aber sucht Bonaventura von neuplatonisch-augustinischen Gedanken aus das Wesen der Erkenntnis zu erklären. Er geht hierbei deduktiv vor und stellt die Frage, woher das Bewußtsein von der Notwendigkeit, von der unbedingten Gewißheit der obersten Prinzipien, und der als solcher erkannten wahren Begriffe, Urteile und Schlüsse komme.

Die Gewißheit der Erkenntnis ruht in der „Unveränderlichkeit des Erkennbaren und der Unfehlbarkeit des Erkennenden“[2]. Beides aber kann seinen Grund nicht im Bedingten, Geschaffenen haben, weder im Objekt noch im Subjekt der Erkenntnis. So muß man, „um zu einer vollen Erkenntnis zu gelangen, auf eine ganz unveränderliche, bleibende Wahrheit und auf ein ganz untrügliches Licht zurückgehen ...: auf ein Licht, das dem Erkennenden Unfehlbarkeit, auf eine Wahrheit, die dem Erkennbaren Unveränderlichkeit verleiht“[3]. Das sind die in Gottes Denken gegebenen Ideen, die „ars aeterna“, und jenes Zurückgehen besteht in einem „Berühren der Dinge, wie sie in den Ideen begründet sind“, in einem „Berühren der Ideen“[4]. Damit ist die selbständige geschöpfliche Erkenntnis nicht geleugnet[5]. Anderseits ist damit aber auch nicht nur ein allgemeiner Einfluß von seiten der „ratio aeterna“ gemeint, der sich etwa mit dem concursus generalis des Schöpfers deckte. Bonaventura hat eine besondere, bestimmende, regulierende Wirkung der ewigen Ideen auf

---

[1] G. Palhoriès, Saint Bonaventure, p. 37. Vgl. Otto Keicher, Zur Lehre d. ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens“, in d. Festgabe f. v. Hertling ... S. 173 ff. J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis ... S. 94 f.

[2] Scient. Chr. q. 4 i. corp. (V 23 b) ... cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis.

[3] ib. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem; necesse est, quod in huiusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem: lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili.

[4] ib. (23, b) ... non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, ... nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna.

[5] ib. (23 a).

den Intellekt im Auge, die sich mit der sinnlich-geistigen Eigentätigkeit des Menschen verbindet[1]. Die Berührung mit den ewigen Ideen ist indessen kein offenes Schauen, sondern nur eine Anschauung „ex parte et in aenigmate". Worin aber eigentlich diese Einschränkung besteht, hat Bonaventura nicht gesagt.

Der Kontakt mit den Ideen wird sowohl durch ein „Berühren" seitens des Menschen, ein „Schauen" derselben und der Dinge in ihnen, als auch durch ein Einwirken der Ideen selbst auf den Intellekt hergestellt. Das Berühren der Ideen hat die Verwandtschaft der Seele mit ihnen und mit Gott, die Eigenschaft der Seele als „imago Dei" zur Voraussetzung[2]; denn die Seele ist Gott ähnlich, also auch den in Gottes Denken lebendigen Ideen. Wenn sie etwas notwendig Wahres erkennt, so „berührt" sie den Grund dieser Wahrheit, die Ideen. Diese Form des Gedankens ist selten. Öfter beschäftigt sich Bonaventura mit der anderen: Die Ideen üben auf die erkennende Seele einen besonderen Einfluß aus. Auch dieser Einfluß setzt die Gottähnlichkeit der Seele voraus. Er ist nicht identisch mit dem allgemeinen „concursus" Gottes, und auch nicht mit dem speziellen Gnadenbeistand zur übernatürlich-verdienstlichen Handlung. Er stellt vielmehr eine mittlere, besondere Einwirkungsweise dar: „per modum rationis moventis"[3].

Sie wird verschieden ausgedrückt: also ein „Eingeben der Erkenntnisformen"[4], ein inneres Lehren[5], meist aber als eine Erleuchtung, ein Einstrahlen des göttlichen Lichtes, in dem die Ideen gegenwärtig werden[6], eine Einstrahlung der ewigen Regeln[7].

---

[1] ib. (23 b) ... requiritur ratio aeterna ... ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola ... sed cum ratione creata.

[2] ib. (24 a) ... certitudinalis cognitio competit spiritui rationali in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit ... vgl. Lutz a. a. O. S. 213: „Indem Gott die Seele als Abbild und Ebenbild erschafft, gibt er ihr selber Göttliches mit. Das ist zunächst die Grundlage und die Voraussetzung für alle Ausführungen Bonaventuras über die Verbindung Gottes mit der Seele zum Zwecke der Erkenntnis."

[3] ib. u. Itin. c. 3 n. 3 (V 304 a). („Erschauen" des reinen Seins.)

[4] Itin. c. 3 n. 2 ... a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas ... .

[5] Scient. Chr. q. 4 fund. 3 (17 a) ... intus docet ... .

[6] Itin. c. 3 n. 2 (304 a) ... ipsa [memoria] habet lucem incommutabilem sibi praesentem in qua meminit invariabilium veritatum.

[7] Coll. Hex. II n. 9 (V 338 a). [Sapientia] apparet immutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant. Regulae istae men-

Diese Regeln „wurzeln im ewigen Licht und führen in es zurück“[1]; sie sind in Gott, und durch sie formiert die Wahrheit selbst, Gott, unsern Geist, damit er die Wahrheit erkennen könne[2]. Wie Bonaventura nun eigentlich diese „Berührung“ versteht, wie insbesondere seine Theorie sich zum Ontologismus verhält, endlich wie die empirisch-induktive und die intuitiv-deduktive Erkenntnistheorie miteinander verbunden sind, kann hier nicht erörtert werden[3]. Für den Zusammenhang der gegenwärtigen Untersuchung ist nur die Tatsache von Bedeutung, daß Bonaventura schon im natürlichen Erkenntnisleben eine unmittelbare, besondere Einwirkung Gottes auf die Seele annimmt.

Der Inbegriff der ewigen Formen, die „ars aeterna“, ist im Sohn, im Wort des Vaters, enthalten. Durch das Verbum spricht der Vater sich selbst und alles Mögliche aus[4]. Es ist die „similitudo“ des Vaters, die ewige „ratio“, die Wahrheit selbst, die wesenhafte Gleichung des Erkennens und des Erkannten[5], der Inbegriff alles Erkennbaren. Und wie es als „ars divina“ das Vorbild und Mittel der Schöpfung war, und das Mittel der Welterhaltung[6] ist, so ist es auch selbst das Licht, das dem erkennenden

---

tibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest....

[1] ib. n. 10.

[2] I tin. c. 5 n. 1 (V 308 a) ... cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur .... Palhoriès, La théorie ... p. 475: „... A côté et au dessus de la connaissance des êtres contingents il y a lieu de reconnaitre en l'homme une connaissance des vérités nécessaires, absolues, et des lois éternelles, et ce second ordre de connaissance n'est en aucune manière le produit de l'activité intellectuelle .... Cette connaissance supérieure n'est que la manifestation en nous de la vérité éternelle qui est en Dieu.“

[3] Vgl. dazu Palhoriès a. a. O. p. 470ss.; Lutz, a. a. O. S. 212; Die Dissertatio zu den Anecdota, S. 1 ff.; De Wulf, Histoire ..., S. 377, scheint die Intensität und Besonderheit dieses Einflusses zu gering zu veranschlagen. Baumgartner wird dem Sachverhalt gerecht, a. a. O. S. 444 f.

[4] Sc. Chr. q. 2 fund. 10 (V 7 b) ... si Filius Dei est Verbum, quo dicuntur omnia, necesse est, quod in ipso sint similitudines omnium dictorum.

[5] Hex. Coll. III n. 8 (344 b) ... necessarium est, ut verbum vel similitudo vel ratio sit veritas.

[6] Hex. Coll. XII n. 4 sqq (385 a) ... in ihm „a mente divina emanant regulae ad conservationem ipsarum [rerum] secundum directionem aeternarum regularum ... “.

Geist diese Regeln einstrahlt: Verbum lux mentis[1]. Das gleiche Wort, welches das Sein begründet, begründet auch das Erkennen[2], ist „nicht nur verursachende, sondern auch [den Intellekt] informierende Wahrheit“[3]. Es wohnt im Geiste, ist ihm näher, als der Geist sich selbst und ist sein Lehrer, der Vermittler der Wahrheit.

Allein nicht nur auf das Erkennen richtet das Seelenlicht seinen Einfluß, wenn es auch nach diesem Einfluß mit Vorzug benannt wird, sondern ebenso auf die übrigen Seelenkräfte, auf das praktische Leben[4]. Vor allem steht das sittliche Leben unter diesem Einfluß. Durch das Licht werden dem Erkennen die Ideale der Tugenden in ihrer inneren Notwendigkeit klar, und es ergreift als antreibende Kraft den Willen, das Gemüt und die handelnde Energie[5]. Das gleiche Licht zeigt dem Geiste den absoluten Wert des höchsten Gutes und bestimmt so das Verlangen zur Liebe, den Willen zur Wahl und Entscheidung[6]. Endlich erfaßt der göttliche Einfluß auch die gestaltenden Kräfte und befähigt sie zur Kunst[7]. So ist nicht nur die rechte Erkenntnis, sondern auch die Tugend eine Wirkung des Seelenlichtes: „Diese Tugenden fließen vom ewigen Licht in die Hemisphäre unseres Geistes und führen die Seele zu ihrem Ursprung zurück[8] ...“.

---

[1] I tin. c. 3 n. 3 (V 304 b) S cit [anima] in illa luce „quae illuminat omnem hominem venientem in mundum“ quae est „lux vera“ et „Verbum in principio apud Deum“.

[2] ib. c. 2 n. 9 (302 a). Die Ideen sind „aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam, quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam“.

[3] S c. C hr. q. 6 i. corp. R. (34 b).

[4] Diese Seite der Theorie vom Seelenlicht ist von den genannten Untersuchungen übersehen worden.

[5] C oll. H ex. VI 10 (362 a). H aec (die Tugendideale) imprimuntur in anima per illam l ucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam (scil. potentiam).

[6] I tin. c. 3 n. 4 (305 a).

[7] C oll. H ex. IV 18 (352 a). Die Stelle spricht von der Befähigung zum geordneten, logisch, grammatisch und rhetorisch vollendeten Ausdruck der Gedanken, „... radius veritatis informat ... ut homo habeat artem per eum ad locutiones ... argumentationes ... persuasiones ...“.

[8] ib. VI 24 (363 b). Hae virtutes fluunt a luce aeterna in hemisphaerium nostrae mentis et reducunt animam in suam originem ... .

An den natürlichen Einfluß des göttlichen Wortes als „lux mentis" knüpft der übernatürliche an, der Gnadeneinfluß, den das Wort als die wesenhafte Gnade (gratia increata") auf die Seele ausübt; zur natürlichen Einwirkung der „ars aeterna" kommt die übernatürliche des „Verbum inspiratum", das die Seele erfaßt, sie gottförmig macht, indem er die natürlichen Seelentätigkeiten durch die Gnade zu übernatürlichen Tugenden erhebt, die Erkenntnis klar, das Gemüt froh im Guten, das Tun stark macht[1].

2. Hier fügt sich der Gedanke des Seelenlichtes in den der Neuschöpfung ein. Denn das gleiche göttliche Wort, das als „ars aeterna", als „Verbum increatum" für den Vater Vorbild und Mittel („medium") des Schaffens war und Mittel für die Erhaltung der Welt ist, das weiter als Seelenlicht dem ganzen natürlichen Geistesleben seine eigentliche Bedeutung gibt und als „Verbum inspiratum" dem ersten Menschen vor dem Fall das Leben der Gnade und damit die Gottförmigkeit verliehen hatte — dieses gleiche göttliche Wort tritt, da der Mensch gefallen, als „Verbum incarnatum" in die Welt ein und schafft die zerstörte Gnadenwelt der Seele neu. Während aber bisher die „Influentia" als eine vom Gottmenschen herkommende, an die Seele gleichsam von außen herantretende Kraft dargestellt wurde, wird sie jetzt als eine Einwirkung gezeigt, die das Wort aus dem Innersten der Seele auf diese selbst ausübt, als ein Aufbauen des übernatürlichen Lebens der Seele von innen her durch das Seelenlicht. Jetzt zeigt sich Christi Wirken in seiner ganzen Macht. Er faßt die Seele gleichsam von innen und außen.

In diesem Gedanken finden die unzähligen Wendungen, die Christus als „Licht", „Sonne", „Erleuchter" usw. bezeichnen, ihre volle Begründung. Er ist in Menschengestalt jenes selbe Wort, das innerlich das Licht der Seelen ist.

Endlich ist durch den Begriff des Seelenlichtes auch der der Mittlerschaft vollendet. Eine wirklich universelle Mittlerschaft ist durch ihn endgültig begründet. Das

---

[1] Coll. Hex. III 24 (347 a). Est visio intelligentiae per naturam inditae (natürliche Erkenntnis), et visio intelligentiae per fidem sublevatae (Glaube) ...; 32 (348 b) ... Verbum inspiratum ... in corde ... per fidem; illabitur mentes angelicas et humanas, intrans in eis facit intelligere ... visiones ... I b. II 1 (336 a) ... sapientia est lux descendens a Patre luminum in animam et radians in eam facit animam deiformem .... Ista lux ... facit intellectivam speciosam, affectivam amoenam, operativam robustam.

Wort ist Mittler in der heiligsten Dreieinigkeit, Mittler im Werk der Schöpfung und Erhaltung, Mittler des natürlichen geistigen Lebens; es war der Mittler der Gnade im Urstand, und so wird es auch Mensch, um als Mittler der Neuschöpfung durch seinen Gnadeneinfluß das übernatürliche Leben zu wecken und zu erhalten. Und zwar tut es das in doppelter Eigenschaft: als innerseelisches Leben des einzelnen Menschen und als Lebenseinheit der ganzen erlösten Welt im „Corpus mysticum". Die Schöpfung, wie sie durch das ungeschaffene Wort von Gott ausging, ist damit durch das fleischgewordene Wort zu Gott zurückgeführt.

3. Die Lehre vom „lumen mentis" ist Alexander nicht fremd, jedoch findet sie sich bei ihm selten und „in sehr einfachen und nüchternen Formen"[1]. In der Erörterung der Seelenvermögen wird sie nur durch einen Satz berührt: Bei der Erkenntnis der geistigen Dinge („in cognitione intelligibilium") „muß man eine doppelte Bewegung annehmen: eine vom niederen Teil her durch Vermittlung der Sinne und eine vom höheren Teil, die durch Erleuchtung oder vom obersten Prinzip gegeben wird"[2]. Alexander war zu sehr positiv gerichtet, um diesen Gedanken eine solche Bedeutung zuzumessen, wie es Bonaventura tat.

Reicher entfaltet Hugo von St. Viktor den Gedanken. So z. B. im Libellus de Scientia Christi, wo er darlegt, wie alle Erkenntnis in Christus und Christus unser Licht ist. Auch unterscheidet er da, inwiefern Christus alle erleuchtet, inwiefern alle erkennen und doch nicht erkennen, ja nach ihrer Gesinnung und Gottesnähe[3]. Ferner enthält, wie selbstverständlich, die Bonaventura bestbekannte, gedankentiefe Expositio in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii[4] den Begriff des Seelenlichtes, und zwar vor allem in seiner Anwendung auf das übernatürliche Leben, die Gnade. Hier muß gesagt werden, daß Hugo zum mindesten reicher, und wohl auch tiefer ist, als Bonaventura. Doch hat er den Begriff vor allem spekulativ, weniger erkenntnistheoretisch oder psychologisch erörtert.

Größere Bedeutung hat der Gedanke auch bei Anselm. Prosl. c. 16. spricht er einen Gedanken aus, der fast wörtlich in Bonaventuras Itinerarium wiederkehrt[5]: „In Wahrheit sehe ich [jenes unzugängliche Licht] nur deshalb nicht, weil es zu stark für mich ist, und doch sehe ich durch es, was immer ich erblicke, so wie unser schwaches Auge durch das Sonnenlicht schaut, was immer es schaut, und doch die Sonne selbst nicht ansehen kann." Ebenda[6]: „Wie groß ist jenes Licht, von dem

---

[1] Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre ..., S. 60. Vgl. auch Bäumker, Witelo, S. 393; Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales ..., S. 272 ff.

[2] S. th. II q. 69 m. 3 a. 1 (f. 110 v. b). Est enim duplex motus; a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio data, quae dicitur cognitio innata; alia dicitur acquisita, sive ens subsequenter.

[3] P. L. 176 Col. 847 sqq.

[4] P. L. 175, z. B. l. 1 c. 2 (i b. Col. 927); bes. l. 2 (Col. 935 sqq).

[5] c. 5 n. 4 (V 309 a).

[6] (P. L. 158 Col. 235) quidquid video, per illam [lucem] video ... .

alles Wesen ausstrahlt, und das dem vernünftigen Geiste leuchtet!" Es ist zu wenig gesagt, wenn Fischer[1] meint, daß unter diesem Einfluß „nichts anderes zu verstehen ist als die unwandelbare Wahrheit der ersten Prinzipien selbst, insofern sie unserem Intellekt sich einleuchtend machen", mit anderen Worten, wenn er hierin nur den nötigenden Eindruck der logisch-noëtischen Gültigkeit sieht. Und es ist unrichtig, wenn Fischer dann diese Auffassung als die augustinische und die der älteren Franziskanerschule, einschließlich Bonaventuras, darstellt. Augustinus sagt viel mehr als was Fischer zugibt; Bonaventura folgt ihm rückhaltlos und tritt hierin in einen Gegensatz zu Thomas, der Augustinus im aristotelischen Sinne zu deuten suchte[2].

Für Augustinus[3] und seinen umgestalteten Neuplatonismus sind die Ideen in Gott, genauer im Verbum. Die sichere Erkenntnis kommt dadurch zustande, daß der Mensch irgendwie in Gott die Ideen schaut; daß Gott, der ja selbst höchstes Licht ist, auf den menschlichen Geist, der ebenfalls Lichtcharakter hat, weil er Gott ähnlich ist, durch die Ideen einen erleuchtenden und regelnden Einfluß ausübt[4]. So denkt auch Bonaventura. Vor allem die grundlegenden Erörterungen der Quaestiones disp. de scientia Christi bauen auf einem breiten Fundament von Augustinusstellen auf. Allein die q. 4., die eine ausführliche Darlegung der Erkenntnislehre Bonaventuras ist, bringt unter den „fundamenta" zehn Zitate aus den verschiedensten Schriften Augustins und ebensoviel „rationes" aus augustinischen Prinzipien. Ebenso stützen sich das Itinerarium[5], die Reductio artium[6], die Collationes in Hex.[7] Stellen der Kommentare in Ev. S. Luc.[8], in Sap.[9], in Eccles.[10] und der Sermones[11] auf Zitate aus Augustinus[12]. Mit einer bei Bonaventura seltenen

---

[1] J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms v. Canterbury, nach den Quellen dargestellt. In: Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. A. ... X, Heft 3, Münster 1911, S. 49.

[2] Krebs, a. a. O. S. 125: „ ... ein Gegensatz zwischen der augustinisch-franziskanischen und der thomistischen Doktrin [ist] nicht nur dem modernen Philosophiehistoriker fühlbar, sondern [wurde] von den älteren Franziskanertheologen selbst aufs empfindlichste gefühlt." Ähnlich Grabmann, a. a. O. S. 70. Vgl. dazu auch die treffende Bemerkung Baumgartners, a. a. O. S. 445.

[3] Vgl. J. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus ..., a. a. O., bes. S. 68 ff.

[4] Grabmann, a. a. O. S. 55 ff.; Portalié, St. Augustin, Dict. de théol. cath. col. 2331 ss. Vgl. auch: Windelband, Lehrb. d. Geschichte d. Philos., 6. Aufl. Tübingen 1912, S. 232 ff.; de Wulf, Histoire ... p. 97 ss.

[5] c. 2 n. 9 (V 302 a).

[6] n. 18; 20 (V 324 a, b).

[7] Coll. I n. 13 (V 331 b).

[8] c. 19 n. 73 (VII 500 a).

[9] c. 5 n. 6; 7 n. 10 (VI 139 b; 153 b).

[10] c. 12 n. 11 (VI 98 b).

[11] de S. Domin. (IX 564 a); 1 Dom. 22 p. P.; Serm. sel. IV n. 8 (V 569 a).

[12] Besonders sind folgende Schriften herangezogen: De Trin. (VI c. 10 n. 11; VIII c. 3 n. 10; IX c. 6 n. 12; c. 7 n. 12; XIV c. 15 n. 21); de lib. arb. (II c. 14 n. 38); Soli l. (I c. 8 n. 15); de vera Rel. (c. 30; 31 n. 58); de Mag. (c. 11 n. 38); de Discipl. Christ. (c.

Entschiedenheit lehnt er alle Abschwächungen des augustinischen Gedankens ab: „Man muß zugeben, wie die Gründe es zeigen und die Belege („auctoritates") aus Augustinus es ausdrücklich betonen, daß in jeder sicheren Erkenntnis die Ideen vom Erkennenden berührt werden ... ." Und dies irgendwie abschwächen wollen, „... würde bedeuten, daß man behauptete, Augustinus habe sich getäuscht, da es doch wahrlich nicht leicht ist, seine Ansprüche zu einer solchen Bedeutung zu zwingen. Das aber von einem Vater von solcher Autorität, von dem maßgebendsten unter allen Auslegern der Heiligen Schrift, behaupten zu wollen, wäre höchst absurd"[1].

Bezüglich der aus direkten Quellen und von arabischer Seite kommenden neuplatonischen Einflüsse vgl. die angeführte Literatur.

4. Kapitel.

Gesamtwürdigung der Lehre von der Neuschöpfung.

1. Der Wesenszug der Lehre von der Neuschöpfung ist ihre Richtung auf die physische Wirkung der Erlösung. Sie fragt nicht nach den ideellen, moralisch-rechtlichen Verhältnissen, die durch die Sünde erzeugt, und durch die Erlösung wieder geordnet werden, sondern faßt das Sein der Seele und ihre physischen, realen Beziehungen zu Gott ins Auge und forscht nach den Veränderungen, die hierin durch Sünde und Erlösung bewirkt werden. Sie bildet nicht einen Widerspruch, sondern eine Ergänzung zur moralisch-rechtlichen Erlösungslehre.

2. Eine zweite Eigentümlichkeit dieser Gedanken ist weiter die Unbestimmtheit ihrer Begriffe, der Mangel klarer Scheidungen[2]. Der Grund dafür liegt zum Teil in der Natur des Problems selbst. Die Verhältnisse und Vorgänge im Gnadenleben sind nicht mit der Präzision der Satisfaktionslehre voneinander abzugrenzen. Sobald die Erlösung als Neuschöpfung des Menschen durch die Gnade gefaßt wird, geht in ihr das, was sonst in das Werk der Erlösung und der Heiligung, in Verdienen und Zuwenden der Gnade geschieden wird, in eins zusammen.

---

8 n. 9; c. 14 n. 15); in I Epist. Jo. (tr. 3 n. 13) De Musica (VI c. 12); Retract. (c. 4). Manche dieser Stellen sind mehrmals angeführt. Im ganzen zitiert Bonaventura in dieser Frage 25 mal augustinische Stellen, argumentiert dazu noch oft ohne Augustinus ausdrücklich zu nennen, aus seinen Gedanken heraus.

[1] Scient. Chr. q. 4 i. corp. (V 24 b und 23 a).

[2] Vgl. dazu die ähnliche Bemerkung J. Hessens über Die Erkenntnistheorie Augustins: Die Begründung der Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus, a. a. O. S. 91.

Tatsächlich sind beide Momente in Bonaventuras Rekreationslehre nicht zu trennen. Wo die Heiligung sich von der Erlösung unterscheidet, geschieht es stets durch das Hereinspielen des Verdienstgedankens: Christus verdient die Gnade, der Heilige Geist wendet sie zu. Allein auch hier bringt der Gedanke der Verdienstes keine prinzipielle, sondern nur eine graduelle Scheidung zustande, denn Christi, des Erlösers, Werk erscheint dann als „Beginn", des Heiligen Geistes Werk als „Vollendung" der Neuschöpfung. Auch zwischen der Tätigkeit Christi in seinem irdischen Leben und seiner mystischen Persönlichkeit ist keine scharfe Grenze zu ziehen, denn der Begriff der Rekreation als der inneren Umschaffung der Seele durch die Gnade hat von vonherein ein mystisches Element in sich, das sich bei der Betrachtung des irdischen Lebens Jesu mit den Begriffen der Lehrtätigkeit, des Leidens usw. verbindet. Der Begriff der Neuschöpfung wird auf Christi irdisches Leben, auf seine Tätigkeit als Lehrer, Priester usw., aber auch auf seine Wirksamkeit durch die Sakramente, besonders die Taufe, angewandt. Die Neuschöpfung beginnt mit Christi Menschwerdung und endet mit dem Ende der Welt, ja, die ewige Seligkeit erst ist ihre eigentliche, endgültige Vollendung.

Trotz alledem wäre an sich eine Scheidung zwischen Erlösung und Heiligung doch bis zu einem gewissen Grade möglich. In der klassischen Ausgestaltung der Rekreationslehre durch die griechischen Väter wurde die Scheidung dadurch erreicht, daß das Wesen der Erlösung in der Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur, d. h. in der Menschwerdung, festgelegt wurde. Das allein ist eigentlich Erlösung, alles übrige ist Gnadenmitteilung[1]. Diese abschließende soteriologische Bedeutung der Menschwerdung im Ganzen des physisch-mystischen Erlösungsgedankens ist bei Bonaventura nicht mehr vorhanden. Sie

[1] Rivière, a. a. O. p. 119: „... une fois le mystère du Verbe incarné réalisé par la puissance divine, il semble qu'il n'y ait plus rien a désirer: la divinisation de la nature humaine est accomplie par le fait de son union avec le Logos; elle s'accomplira de même en tous ceux qui s'unissent à lui par la foi et la fidelité à ses enseignements. Ainsi la personne du Verbe incarné devient non seulement la cause, mais le type et la réalisation concrète du salut; et la Rédemption tend à se confondre avec l'Incarnation" — Vgl. Tixéront II p. 149: „... la Théorie mystique ou physique, dans laquelle l'incarnation joue le rôle principal." (Vom Verf. dieser Unters. gesperrt.)

tritt wohl im Zusammenhang mit dem Begriff des Verdienstes, aber nicht in der Lehre von der Neuschöpfung hervor. Eine deutliche Spur der alten Auffassung und Gliederung hat sich in dem in eine öfters genannte Formel des heiligen Johannes Damascenus gegossenen Gedanken bewahrt, wonach Christus bei seiner Menschwerdung all das in die hypostatische Vereinigung aufnahm, was erlöst werden sollte. „Was nicht aufnehmbar war, war nicht heilbar“ [1], oder umgekehrt: „Was aufgenommen wurde, wurde geheilt“. Brevil. p. 4 c. 2 [2] sagt: Die Menschwerdung „ist Werk des erlösenden Prinzips, insofern es heilt. Nun war das ganze Menschengeschlecht gefallen und verdorben, nicht nur mit Rücksicht auf die Seele, sondern auch auf das Fleisch. Deshalb war es notwendig, daß das Ganze aufgenommen, damit das Ganze geheilt werde“. Aus diesem Gedanken werden indes keine weiteren Folgerungen gezogen.

So bietet Bonaventuras Lehre von der Neuschöpfung das Bild eines gelockerten Begriffssystems. Die Erklärung dafür wird wohl darin liegen, daß die systematische Arbeit sich im Abendlande besonders auf die moralisch-rechtliche Erlösungstheorie richtete. Die anderen Gedanken verschwanden aus dem Lehrsystem der Schule und traten in Nebenschriften und mehr kontemplativen Werken hervor. Dadurch verloren sie allmählich die ursprüngliche klare Ordnung; sie nahmen einen loseren, unbestimmteren Charakter an, wurden zu einem Unterstrom, der unter den ex professo behandelten, durch stete Weiterarbeit geschärften und systematisch geordneten Begriffen dahinfloß.

Dritter Abschnitt.

Die Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott.

Einziges Kapitel.

1. Mit der Darlegung der beiden bisher erörterten Gedankenreihen ist Bonaventuras Erlösungslehre noch nicht vollständig gezeichnet. Seine Schriften enthalten eine dritte

[1] III Sent. d. 15 a. 1 q. 2 opp. 2 (zit. Joh. Damasc. III De fide orth. c. 6 u. 18).

[2] (V 242 b) ... hinc est, quod necesse fuit, quod totum assumeretur, ut totum curaretur.

Gruppe von Gedanken, die sich, ohne daß ihre Eigenart gestört würde, nicht in jene beiden Reihen einfügen lassen. Die moralisch-rechtliche und die physisch-mystische Erlösungsauffassung richten sich auf verschiedene Seiten der Erlösungstatsache. Sie haben aber doch eines gemeinsam, nämlich den allgemeinen, unpersönlichen Charakter. Die erstere beschäftigt sich mit der Erlösung als der Herstellung der objektiven und der Anleitung zur subjektiven Gerechtigkeit; die zweite mit der Erlösung als der Erneuerung der Seele im übernatürlichen Sein und Leben. Es bleibt noch die Frage zu stellen, in welchem Verhältnis vor und nach der Erlösung die persönliche Seele zum persönlichen Gott steht. Handelt es sich in der ersten Gedankenreihe um eine Frage der Gerechtigkeit, in der zweiten um eine Frage des Seins und Lebens, so faßt die dritte Gruppe die Frage der Erlösung als ein Problem der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch[1].

Diese Gedanken der letzten Gruppe haben viel Gemeinsames mit jeder der beiden ersten Reihen. Die Gemeinschaft der Seele mit Gott setzt voraus, daß die Schuld getilgt, die Gerechtigkeit objektiv hergestellt und subjektiv durch gutes Leben geübt werde; ebenso, daß das übernatürliche Leben und die übernatürliche Ordnung in der Seele erneuert sei. Wenn die Erlösung also als die Herstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott gefaßt wird, so nimmt dieser Gedanke die beiden ersten zusammen. Allein, er fügt noch etwas Neues hinzu, das ihnen einen besonderen Charakter gibt, indem er sie unter den Gesichtspunkt der lebendigen, persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele stellt. Das wird klarer in der Erörterung des einzelnen.

2. Im Zusammenhang der moralisch-rechtlichen Erlösungslehre erscheint die Sünde als eine ungerechte Tat; im Zusammenhang der physisch-moralischen Erlösungslehre als eine Zerstörung des Lebens; hier wird sie als eine Auflösung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele gefaßt. Im Urstand war der Mensch der Freund Gottes, ihm eng verbunden. Durch die Sünde wandte er sich von Gott ab ...; „er wurde ihm fern, da er

[1] Im ersten Fall handelt es sich um die Ordnung des Ideellen; im zweiten um die des Realen, im dritten um jenes Faktum, in dem sich beide Ordnung in einzigartiger Weise verbinden, die konkrete Persönlichkeit.

ihm vorher nahe war“[1], verlor seine Freundschaft[2], mehr noch, er wurde ihm feind[3]. „Eine undurchdringliche Mauer der Feindschaft war zwischen Mensch und Gott aufgerichtet“[4]; von nun an war Krieg zwischen Gott und dem Menschen[5]. So hat Gott den Menschen verloren[6], und der Mensch Gott. Indem der Mensch sich aber Gott entzog, kam er in die Knechtschaft einer anderen Macht, der Sünde und des Teufels. Er ist „dem ehrenvollen, vertraulichen Umgang mit Gott entfremdet“[7] und ein „Knecht der Sünde“ geworden, der ein knechtisches Leben, niedrig und verächtlich, führen muß[8]. Und weil er Gott aufgegeben hat, hat er damit auch seine Freiheit, sich selbst verloren.

In diesem Zusammenhang gewinnt die Erlösung eine neue Bedeutung. Der Erlöser ist derjenige, der mit Gott in engster Gemeinschaft steht. Als Gott ist er der Sohn des Vaters, den die Menschen verlassen haben; seine menschliche Natur ist persönlich geeint mit dem Sohn. Er steht auch mit uns in engster Gemeinschaft, ist einer aus unserem Geschlecht, Fleisch von unserem Fleisch. So kann er „die Hand auf beide Teile legen, ist beiden gleichförmig und beiden Freund[9]. Und weil er ohne Sünde ist, ist er auch ganz frei, ganz sich selbst gehörig[10].

So ist Christus der „geeignete Mittler“, der die verlorene Gemeinschaft wiederherstellen kann. Das setzt vor allem voraus, daß das Hindernis weggeschafft werde, das

---

[1] Perf. sor. c. 5 n. 2 (VIII 117 b) ... quam longe facta es a Deo per peccatum, quae aliquando fueras prope ... .

[2] Tripl. via c. 3 § 2 n. 2 (VIII 12 a) ... amissio divinae amicitiae ... .

[3] Comm. Jo. c. 16 n. 24 (VI 460 a) ... adhuc manebant inimicitiae inter nos et Deum ... .

[4] Vit. myst. c. 15 n. 2 (VIII 180 b) ... illum adamantinum parietem inimicitiarum positum inter Deum et hominem ... .

[5] Serm. m. 1 Dom. 2 p. Epiph. 3 (IX 181 a). ... antiquum Dei et hominis bellum ... .

[6] Serm. 1 Vig. Nat. Dom. 1 (IX 90 b) spricht von einem Wiedererlangen des Sünders durch Gott „... revocando [animam] in possessionem Dei ... .“

[7] Comm. Jo. c. 8 n. 53 (VI 365 a) ... Alienus a Domini sui secreto ... ab honoris familiaritate ... .

[8] ib. „servus peccati“, der als Knecht „vilibus vescitur ... vilia operatur ... viliter tractatur ... ‘. Über die Bedeutung des Teufels vgl. den folgenden Abschnitt.

[9] Brevil. p. 4 c. 1 (V 242 a) ... per mediatorem convenientem, qui manum posset ponere in utrumque et utrique parti conformis esset et utrique amicus ... .

[10] Comm. Jo. c. 8 n. 51 (VI 364 a) ... Filius solus est liber, quia solus sine peccato.

So ist Christi Werk vor allem Versöhnung, „reconciliatio", Wiederherstellung der Freundschaft zwischen Gott und dem Menschen. In vielen Wendungen kehrt der Begriff wieder. „Die Seele wird mit Gott versöhnt"[1]; Friede und Eintracht werden durch Christus zwischen Gott und uns geschaffen[2]; er selbst ist unser Friede; er hat den alten Bund wiederhergestellt[3]; er bringt den Krieg zwischen Gott und den Menschen zum Abschluß[4]. Ja, der Gedanke greift noch weiter aus. Christus bringt die „reparatio concordiae universalis"[5] zwischen Schöpfer und Geschöpf, Engel und Mensch, Wille und Gewissen, Sinnlichkeit und Vernunft, Fleisch und Geist, zwischen dem Menschen und seinem Nebenmenschen.

Damit hat Christus die Menschen dem Vater wieder zugeführt. Auch dieser Begriff ist häufig: „Christus reducit"[6], und verbindet sich meist mit Gedanken aus der physisch-mystischen Erlösungslehre, besonders in der Reductio artium[7] und den Collationes in Hexaëmeron[8]. Das Wort, das uns schuf, vereinigt sich mit uns, um uns zum Ursprung, zum Vater zurückzuführen.

Häufig ist auch die Wendung, wonach Christus die Sünder wiederfindet[9]. Dadurch ist Gott wieder in den Besitz der Seele gelangt. So sagt Serm. I de Vig. Nat. Dom. I, daß Christus durch die Versöhnung uns wieder in den Besitz Gottes zurückgebracht habe[10], und in Vit. myst. c. 24 n. 3 sagt Christus zur Seele: „Gib dich also als Lohn meiner Menschwerdung und meines Leidens, ... ich habe mich dir gegeben, gib du dich mir[11]!"

---

[1] Comm. Jo. c. 2 n. 13 (VI 271 a). Reconciliatio animae ad Deum.

[2] Serm. 2 Dom. 2 Adv. 1 (IX 27 b) ... Christus tanquam verus mediator veniens evangelizavit pacem et concordiam factam inter nos et Deum per ipsum ... .

[3] Serm. 3 Nat. Dom. 1 (IX 111 b) ... fuit reparativum inter Deum et hominem confoederationias utiquae; ipse enim est pax nostra... .

[4] Serm. 1 Dom. 2 p. Epiph. 3 (IX 181 a) ... per eius clementiam antiquum Dei et hominis bellum reconciliari ... .

[5] Serm. 2 de nostra Red. 3 (IX 728 b) und 2 Dom. 3 Adv. 3 (IX 61 a).

[6] z. B. Myst. Trin. q. 4 a. 2 fund. 10 (V 85 b) ... Filius, qui est imago Patris ... nos reducit ad Patrem ... .

[7] z. B. 8; 12; 23; (V 322 sqq).

[8] Coll. I 17 (V 332 a) u. o.

[9] Besonders im Comm. Luc., z. B. zur Parabel vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme usw.

[10] (IX 90 b) ... revocando [animam] in possessionem Dei ... .

[11] (VIII 189 a).

Damit die Seele aber Gott gehören konnte, mußte sie aus ihren früheren Fesseln gelöst werden. So wird die Versöhnung zugleich zur Befreiung. Christus befreit die Seele aus der Knechtschaft der Sünde und des Teufels[1], ruft uns zur früheren Freiheit zurück[2] und „gibt uns so uns selber wieder“[3]. Ebenso ist die Seele in den Besitz Gottes gelangt. „Die Geburt Christi ist in gewissem Sinn eine Schenkung, denn er ward uns geboren und uns geschenkt[4].“ Der Vater hat uns den Sohn geschenkt, und im Sohn sich selbst, alles, was er ist und hat und vermag[5]. „Du bedurftest Gottes; ... der Sohn wird geschenkt! ... und wird uns so nicht Gott selbst geschenkt? ... Der Sohn wird geschenkt, damit der unser sei, dessen wir bedürfen[6].“

Das innige Verhältnis gegenseitigen Besitzes entfaltet sich in den verschiedensten Formen der Gemeinschaft. Christus ist unser Freund[7], und „Freund“ ist ein „Name der Gleichheit“, stellt uns auf gleiche Stufe mit ihm[8]. So hebt er uns aus der Verworfenheit empor; er lebt in vertraulicher Gemeinschaft mit uns, „exhibet se nobis familiarem“[9]. Er führt und beschützt[10] uns, er ist der Schild im Kampfe[11], ist unser Tischgenosse[12], dient uns, indem er uns alles darbietet, dessen wir bedürfen[13]; er ist Genosse im Streit, heilt die Wunden, tröstet die Verachteten, die Armen, stärkt die Leidenden, mahnt die Säumigen, straft die Fehlenden[14]. Christus ist unser Bruder[15], die Seele ist seine

---

[1] Comm. Luc. c. 3 n. 63 (VII 87 b) ... salvat et liberat a servitute peccati ... .

[2] Perf. Ev. q. 4 a. 2 sol. opp. 2 (V 186 b) ... in pristinam libertatem Christus redimendo hominem revocavit ... .

[3] ib. Concl. (186 a) ... Christus Dominus ... dedit nos nobis ... .

[4] Serm. 1 Vig. Nat. Intr. (IX 88 b) ... nativitas Christi donatio quaedam fuit, quia nobis natus est et donatus ... .

[5] ib. 1 (89 a).

[6] Serm. 12 in eod. 2 (101 b). Indigebas enim Deo ... cum datur Filius! Nonne et Deus datur ...? ... datur Filius, ut noster sit quo indigebamus ... .

[7] Comm. Luc. c. 14 n. 21 (VII 364 b) u. o.

[8] Comm. Jo. c. 15 n. 21 (VI 451 a). Magna est dignatio Domini, cum nos amicos vocari dignatus est, cum sit „amicus“ nomen paritatis.

[9] Coll. Jo. c. 1 C. 2 n. 1 (VI 537 a).

[10] ib. n. 7 u. C. 4 n. 2 (VI 538 a; 540 b).

[11] ib. C. 13 ann. 9 (554 b).

[12] ib. ann. 51 (597 b). Venit ut amicus ad convivandum ... .

[13] Comm. Luc. c. 12 n. 56 (VII 325 b) ... transiens ministravit illis per liberalissimam communicationem ... .

[14] Coll. Jo. C. 79 n. 3 (VI 628 a).

[15] Comm. Luc. c. 20 n. 37 (VII 513 a) ... frater noster est Christus ... .

Schwester, ist die Tochter des himmlischen Vaters[1]; die, die früher war „scortum execrabile“[2], wird Christi Braut und eine Königin[3].

Noch tiefer und inniger wird diese Gemeinschaft durch jene Gedanken gefaßt, die vom Eingehen Christi in die Seele, vom Wohnen Christi in der Seele des Erlösten handeln. Besonders in den Schriftkommentaren sind solche Betrachtungen zahlreich vertreten. Christus verlangt danach, in die Seele einzugehen[4]; er kommt durch den Glauben[5], durch die Liebe; er wohnt in der Seele wie in einem Gemach[6]. Hier teilt die Seele alles mit ihm, sie hat nur ein Herz mit ihm[7] und muß ihm ganz gleichförmig werden im Leiden, Leben und Sterben.

Ja, um alle Möglichkeiten der Gemeinschaft zu erschöpfen, wird die „Seele“ auch als „Mutter“ Christi gedacht. An vielen Stellen, besonders im Opusculum „de quinque festivitatibus pueri Jesu“, ist das Leben Mariä als typisch für das Leben jeder Seele hingestellt. Für jede Seele soll es geschen, daß: „Pater coelestis divino quodam semine animam gravidam facit et fecundat“ (Fest. I, 1), und jede Seele soll das empfangene göttliche Wort innerlich gebären, anbeten, aufopfern und ganz mit ihm und für es leben: „efficitur anima quodam modo ... mater Christi“[8]. Und diese Vereinigung mit Christus durch die Liebe ist das letzte Ziel und Ende aller Wissenschaft und der ganzen Heiligen Schrift[9].

Seine Vollendung findet der Gemeinschaftsgedanke in der Lehre von der mystischen Vereinigung mit Christus, wie sie z. B. cap. 6 des „Itinerarium mentis in Deum“ schildert[10].

---

[1] Tripl. Via c. 1 § 2 n. 13 (VIII 6 b) Fecit enim animam christianam suam ... filiam ....

[2] Solil. c. 1 § 3 n. 10 (VIII 33 a). Vgl. Hugo, de arrha animae, P. L. 176 Col. 955.

[3] ib. c. 4 § 1 n. 2 (57 a) ... sponsa et regina.

[4] Comm. Luc. c. 5 n. 72 (VII 130 b).

[5] Comm. Jo. c. 5 n. 66 (VI 315 a).

[6] Coll. Jo. C. 52 n. 2 (VI 602 a) ... quasi dormiens in eodem thalamo.

[7] Vit. myst. c. 3 n. 4 (VIII 164 a).

[8] Perf. Ev. q. 3 a. 3 sol. 9 (V 179 b). Vgl. auch Comm. Luc. c. 11 n. 62, 63 (VII 297). Leg. S. Franc. c. 3 n. 1 (VIII 510 a). Brevil. p. 6 c. 8 (V 272 b).

[9] Red. art. n. 26 (V 325 b).

[10] Vgl. dazu C. Bollea, Il misticismo di S. Bonaventura, studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni (Torino 1901), p. 39 ss;

3. Die Betonung des persönlichen Gemeinschaftsmomentes in der Erlösung entsprach einer allgemeinen Richtung der Zeit. Die Kreuzzüge hatten lebendige Anschauungen vom Heiligen Land zurückgebracht. „Die heiligen Gestalten belebten die Phantasie und führten sie zu dem Christus der Evangelien. Die Frömmigkeit wurde durch die lebendigsten Vorstellungen von dem leidenden und sterbenden Erlöser belebt: Man muß ihm auf allen Stufen des Leidensweges folgen ... . Die Töne der Christusmystik, welche Ambrosius und Augustinus einst angeschlagen hatten, wurden zu einer hinreißenden Melodie. Neben den sakramentalen Christus trat das Bild des geschichtlichen, die Hoheit in der Demut, die Unschuld in den Strafleiden, das Leben in dem Tode ... . Es ist unermeßlich, welche Wirkungen die alte, aber doch neu gestimmte Frömmigkeit gehabt, und es ist unübersehbar, wie mannigfaltig sie sich ausgeprägt und welche Fülle von Anschauungen sie in ihren Kreis gezogen hat[1] ... ." „Die Nachfolge Christi wird die Losung; sie ... wendet sich zum Herrn selbst hin. Allen Verhältnissen des Lebens wird der leidende, demütige und geduldige Heiland als Vorbild hingestellt. Welch' eine Belebung war die Folge! Allein von hier aus konnte sich eine solche Vertraulichkeit entwickeln, die mit der Ehrfurcht vor dem Erlöser streitet." Dieselbe Zeit, die mit solcher Schärfe die strenge Theorie der Satisfaktion ausbildete, sah auch zugleich in Christus denjenigen, in dem Gott der ganz persönliche Freund, Berater, Vertraute der Seele wurde. Das war wohl der historische Christus, dessen Leben durch die Kenntnis des Heiligen Landes so nahe rückte. Aber nicht nur, wie Harnack[2] meint, „Jesus der sündlose, im Leiden sich bewährende Mensch ..., dem die göttliche Gnade, von der er lebt, die Kraft verliehen hat, daß sein Bild in anderen Menschen Gestalt gewinnt, d. h. zur Gegenliebe reizt und zur Demut anleitet ...", sondern der Erlöser, in dem sich Gott zu persönlicher Gemeinschaft dem Menschen nähert.

Bei Alexander finden sich für die in dieser Richtung liegenden Gedanken Bonaventuras nicht viele Anhaltspunkte. Die Summa theologiae bot zu solchen Betrachtungen wenig Anlaß. Er bringt aber den Begriff, der die ganze Lehre von der Erlösung als Herstellung der Gemeinschaft mit Gott im Keim enthält, nämlich den der Versöhnung. Freilich nur kurz: „Es wird nun nach der Wirkung der Versöhnung mit Gott gefragt. Hierüber Röm. V: ‚Wenn wir, die bisher Feinde waren, mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt sind, so werden wir noch viel mehr versöhnt und gerettet sein durch sein Leben.' Auf Grund dieser Wirksamkeit heißt Christus der Mittler zwischen Gott und den

---

P. Joseph Leonissa, O. M. Cap., Zur Mystik des hl. Bonaventura, Divus Thomas, V., 1918, S. 215 ff.; O. M. Cap. (sic!) Zur Mystik des hl. Bonaventura, Franz. Studien, III, 1916, S. 189 ff.; Palhoriès, S. Bonaventure ..., p. 196—250.

[1] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909—1910, III[4], S. 340 ff.; folg. Stelle S. 345, Anm. 3.

[2] Ebd. S. 346. Vgl. dazu J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg 1906, S. 191: „Die Menschheit Christi ist die Hülle, der Schatten der Gottheit, deren Weisheit, Gerechtigkeit und Güte, Macht und Heiligkeit durch alle Taten Christi hindurchleuchten wie Strahlen der Sonne durch den Schleier der Wolken."

Menschen[1].“ Auch spricht Alexander im gleichen Artikel von Christus als dem Hirten.

Aus den Schriften der Viktoriner hat er reiche Anregungen empfangen. Zumal von Hugo, stellt er ihn doch fast über den hl. Bernhard. So enthält z. B. De arca Noe morali l. 1 c. 2 förmlich ein Kompendium all der Bilder und Formen, unter denen die Seelengemeinschaft mit Gott vorgestellt werden kann. Über den gleichen Gegenstand spricht in sehr tiefer Weise die von Bonaventura sogar im Sentenzenwerk benutzte Schrift de arrha animae u. a. m.[2].

Vor allem stark ist aber doch in dieser Gedankengruppe der Einfluß des hl. Bernhard[3]. Besonders in den aszetisch-mystischen Schriften Bonaventuras ist er deutlich. Immer wieder wird er, zumal im Soliloquium, angeführt, und zwar gerade für die vorstehend entwickelten Gedanken. Noch mehr ist der Geist Bernhards in Bonaventuras Denken wirksam. „Menschwerdung und Leiden Christi sind jene beiden Geheimnisse, welche Bernhards betrachtenden Geist von Jugend auf vor allem beschäftigten ... . Er hat es an sich selbst ... erfahren, mit welcher Weisheit Gott versteht, das Menschenherz durch den Mittler zuerst für diesen und durch ihn für sich einzunehmen[4].“ Und beide Geheimnisse waren auch Bonaventura besonders teuer. Es sei an das opusculum „de quinque festivitatibus pueri Jesu“ erinnert, in denen die Seele zum göttlichen Kinde in die innigste, persönlichste Beziehung tritt, an die Stellen im „mysterium incarnationis“, im „lignum vitae“, an die Sermones de Nativitate[5] u. a. Vom Gekreuzigten handelt Bonaventura immer wieder, und zwar nicht nur in der Weise der Satisfaktionslehre; der Erlöser am Kreuz ist vielmehr der Mittler, der die Seele für die Liebe gewinnt und sie dazu bringt, mit ihm zusammen zu leben. So reden die Opuscula Vitis mystica, das „mysterium passionis“ im Lignum vitae, Soliloquium, Officium passionis ganz im Geiste Bernhards. Ebenso sind Bonaventura die Gedanken von Bernhards Sermones in Cantica Canticorum vertraut, die Lehre von der Liebe zum Erlöser, für welche nur die der Braut zum Bräutigam ein einigermaßen entsprechendes Bild ist. Aus Serm. 61 in Cant.[6] nimmt er die Mahnung: „Pervola ad manus, pervola ad pedes, involа lateri, ibi tuta requies.“ Anlehnend an Serm. fer. 4 hebd. s.[7]: „Totus sit nobis fixus in corde, qui pro nobis fixus fuit in cruce.“ Aus Serm. 22 de Div. n. 5[8]: „Totam vitam debes huic, qui vitam suam pro te posuit et cruciatus duros sustinuit, ne tu aeternos cruciatus sustineres“ u. a.

Auch Anselms religiöse Schriften haben manchen Nachklang hinterlassen, vor allem seine außerordentlich innigen Meditationes. Be-

---

[1] S. th. III q. 18 m. 2. In S. th. II q. 96 m. 3 a. 1 hatte er die Sünde eine Feindschaft mit Gott genannt. „... peccatum fecit creaturam inimicam Deo.“

[2] cf. Red. art. — Die erste hugonische Stelle P. L. 176 Col. 621 sqq; folgende ib. Col. 951 sqq.

[3] Vgl. Harnack, a. a. O. S. 342. Vacandard, Leben des hl. Bernhard v. Clairvaux, 1897/98, I 563 ff., II 77 ff.

[4] Ries, a. a. O. S. 187.

[5] Vgl. dazu Bern., Sermones in vigilia et nativitate Domini (P. L. 183 Col. 87 sqq).

[6] n. 3 (P. L. 183 Col. 1071) (s).

[7] n. 11 (ib. Col. 269) in Reg. Nov. c. 7 n. 2 (VIII 483 b).

[8] n. 5 (ib. Col. 597) (s) in Soli l. c. 1 n. 36 (VIII 40 b).

sonders das Soliloquium Bonaventuras führt Anselms Gedanken oft an. Das „Haec Anselmus" wechselt mit dem „Haec Bernardus" beständig ab. So zitiert es mehrmals die Med. 3.[1] Aus ihr stammt die Bezeichnung der sündigen Seele als „scortum exsecrabile". Auch Anselm behandelt das Verhältnis der geheiligten Seele zu Gott unter dem Bilde der Brautschaft. Med. 9.[2] spricht von der Feindschaft der Seelen mit Gott und der friedebringenden Versöhnung, die in der Menschwerdung beginnt. Sie spricht vom „tener infantulus" in gleichem Tone wie Bernhard und Bonaventura. Dann folgen Gedanken über den leidenden Erlöser[3], wie sie ebenfalls bei Bonaventura häufig sind, so, wenn von dem „Bruder" gesprochen wird, der so viel für uns gelitten hat[4]; vom „Dominus Jesus decorus et suavis", „Jesus dulcissimus", und zwar gerade am Kreuze; wenn die Seele ausruft: „Gott meines Herzens, und mein Anteil, Christe Jesu ..., lebe Du in mir, und wie eine lebendige Kohlenglut erglühe in meinem Geist Deine Liebe ... ."

Endlich knüpft diese ganze Gedankengruppe auch an Augustinus an. Zeugnis dafür ist wieder vor allen das Soliloquium, das viele Augustinuszitate bringt. „Audi", leitet Bonaventura eine Reihe solcher Zitate ein, „quid dicit ille magnus amator Dei Augustinus in libro Confessionum"

4. Der Gedanke der Erlösung als einer Wiederherstellung der Gemeinschaft von Mensch und Gott ist nicht kompliziert, aber er nimmt in Bonaventuras Schriften einen sehr breiten Raum ein. Wenig vertreten ist er im Sentenzenkommentar, der sich hauptsächlich mit den systematischen Ausführungen der Satisfaktionslehre beschäftigt. Dafür kehrt er in stets neuen Wendungen und Abhandlungen in den Kommentaren zu den Evangelien, besonders zum Lukasevangelium wieder und hat eine ganz beherrschende Stellung in der Gruppe der mystisch-aszetischen Schriften. In diesem Gedanken kommt Bonaventuras persönliche Frömmigkeit, sein eigenes Verhältnis zum Erlöser am unmittelbarsten zum Ausdruck, denn er stellt die Form dar, wie die Idee der Genugtuung und der Neuschöpfung ins praktisch-religiöse Leben eintritt. Damit ist seine Bedeutung für Bonaventura, für den die Theologie auch eine auf das praktische religiöse Leben gerichtete Wissenschaft war, von selbst gegeben.

---

[1] Liber meditationum et orationum; Deploratio male amissae virginitatis (P. L. 158 Col. 725).

[2] ib. de humanitate Christi (ib. Col. 748 sqq) „... cum adhuc essemus inimici tui, Domine ... ."

[3] ib. (Col. 757 sqq). cf. Med. 10—12 (Col. 761 sqq) de passione Christi; de redemptione humana; die humanitate Christi.

[4] de humanitate Christi (ib. Col. 771).

Vierter Abschnitt.

Die Erlösung als Befreiung von der Herrschaft des Teufels.

Einziges Kapitel.

1. Die Erlösung ist Befreiung von der Sünde. Sie gewinnt aber einen besonderen Charakter, wenn nicht die Sünde als psychologisch-moralische Macht, sondern ihr Urheber, der Teufel, es ist, von dem Christus befreit. Für diesen Gedanken ist Bonaventuras Lehre von besonderem Interesse, weil sie als der Endpunkt einer uralten Tradition erscheint.

Der Teufel ist der Urheber alles Bösen, aller Unordnung in der Welt. Gott, dessen Gerechtigkeit es entspricht, seine Geschöpfe nach der ihnen eigenen Anlage tätig sein zu lassen, ließ auch den bösen Geist gewähren[1]. Dieser brachte den Menschen zum Fall und damit die Unordnung in die Welt. Der Teufel ist es, dem man „aller Kräfte Verwirrung zuschreiben muß“[2]; er ist so gewissermaßen der Herr der Welt, nämlich der ungeordneten, verwirrten Welt. Er ist der Widersacher, der Gegenpart Gottes. „Alle Ordnung ist von Gott ..., aber die Unordnung vom Teufel“; Gott zieht nach oben, er nach unten[3]; wie Christus (so der Kommentar zum Johannes-Evangelium bei der Erklärung des Gesprächs Jesu mit der Samariterin am Brunnen) an der Quelle des Guten, der Reinheit, Weisheit, der Gnade und des Lebens sitzt, so der Teufel an der Quelle der Unreinheit, der bösen Nachahmung, der unnützen Neugierde und der ewigen Verdammnis[4].

---

[1] Brevil. p. 3 c. 2 (V 232 a) (Augustinischer Gedanke) ... licet Deus sciret, hominem tentationi succumbere, debuit tamen permittere, hominem tentari ab eo qui sciret, posset et vellet ....

[2] Comm. Luc. c. 4 n. 14 (VII 92 b). Erklärung der Worte des Teufels: „Alles dies ist mir übergeben“, ... non quod totus mundus fuisset eius, ... sed quia ipsi omnis inordinatio potestatis ascribitur, ipse ut superbus ascribit sibi totum. Unde omnis potestatis ordinatio a Deo est... sed inordinatio a diabolo.

[3] Coll. in. Jo. C. 28 n. 7 (VI 568 a). Gott zieht nach oben, aber nicht alle werden gezogen, denn „... est qui trahit deorsum, diabolus scilicet ... “ cf. Aug. Tr. Jo. 42 n. 13 (P. L. 35 Col. 1705); zit. Bonav. Comm. Jo. 8 n. 61 (VI 367 a): „Pater mendacii est diabolus, pater veritatis est Deus ...“ (s).

[4] Comm. Jo. c. 4 n. 9, 10 (VI 290 b, 291 a).

Der Teufel hat Macht über die Menschen. Dieser Gedanke kehrt in mancherlei Formen wieder, und zwar sehr oft in Ausdrücken, welche diese Macht als Zerrbild, als Gegenspiel der Macht Gottes, der Macht Christi schildern. Die zwei Herren, denen man nicht zugleich dienen kann, sind Christus und der Teufel[1]. Der Sünder ist sein Haus[2]; der Mensch ist nicht mehr sein eigener Herr, sondern steht unter der Gewalt des Satans[3]. Der Teufel hat ein Reich auf Erden, in dem er regiert, das dem Reich Gottes gegenübersteht[4]. Die Seele ist vom Teufel gefangen, mit Ketten gefesselt[5]. Der Sünder ist dem Teufel ähnlich[6], dieser ist sein Vater, freilich, wie Augustinus sagt, nicht von Natur, sondern durch Nachahmung[7]. Der Gemeinde Christi steht die Gemeinde des Teufels gegenüber[8], dem Reich, dem Geschlecht, dem Leib Christi ein Reich, ein Geschlecht, ein Leib des Teufels[9]; von den Sündern wird als von Gliedern des Teufels gesprochen und von diesem als vom Haupt der Bösen[10]. Die Gewalt des Teufels ist so groß, daß auf Erden kein Mensch sie brechen kann[11].

2. Anderseits ist diese Macht des Teufels doch wieder recht fraglicher Natur. Sie ist kein „dominium verum"[12],

---

[1] Comm. Luc. c. 16 n. 21 (VII 410 b) ... domini isti sunt Christus et diabolus ... .

[2] ib. c. 11 n. 53 (294 b).

[3] ib. ... non est iuris suis sed servus diaboli ... .

[4] ib. c. 11 n. 12 (280) bei der Erklärung der Bitte des Vaterunsers um das Reich Gottes.

[5] Serm. 1 Dom. 2 Adv. 1 (IX 46 a). Von der Seele: „... positam a diabolo in compedibus ... ."

[6] Serm. 1 Dom. 3 p. Epiph. 1 (IX 184 a) ... peccatum superbiae et ambitionis animam assimilat paternae malignitati ... .

[7] Comm. Jo. c. 8 n. 61 (VI 366 b) „... non dicit generationem sed imitationem exempli ..." cf. Aug. tr. Jo. 42 n. 11 (P. L. 35 Col. 1704 sq).

[8] Comm. Luc. c. 16 n. 47 (419 b) ... apparet quanta sit differentia inter parochianos Christi et diaboli ... .

[9] ib. c. 11 n. 98 (308 b). Glossa Bedae (nach Hieron. IV Comm. in Mt. 23, 35 i. fin.): „Omnes maligni una generatio sunt, una civitas, unum corpus diaboli, sicut omnes boni unum corpus, una generatio sunt Dei."

[10] ib. c. 4 n. 11 (91 b) ... a membris diaboli ... a capite malorum ... .

[11] ib. c. 11 n. 48 (VII 292 b) ... quia tantam habet potentiam et armaturam, ideo non potest sibi ab homine infirmo fieri violentia, immo „in pace possidet", quoniam non timet amittere ... .

[12] ib. c. 19 n. 47 (489 b).

auch ist sie ihm nur von der sündigen Seele gegeben und von Gott zugelassen, um den Zwecken der Gerechtigkeit zu dienen[1]; der Teufel ist bloß Henker („exactor")[2], und Ankläger[3]; seine Gewalt selbst ist ungerecht[4], ist mit List und Trug erworben und stört nur die Ordnung der Welt[5]. Worin besteht also eigentlich die Macht des Teufels? Die Frage wird am klarsten im dub. 3 zur 19. dist. (III Sent.)[6] erörtert. Der Teufel hat den Menschen betrogen. Daraus kann kein Recht für den Betrüger folgen. Aber der Mensch hat sich betrügen lassen, ist wissentlich dem Versucher gefolgt; so hat er ihm ein Scheinrecht über sich eingeräumt. Freilich konnte auch der Mensch nicht über sich verfügen, denn er ist Gottes Eigentum. Doch Gott hat ihn seinem Willen überlassen, um ihn zu strafen. So ist es Gott allein, der ein Recht über den Menschen hat, denn er ist sein Schöpfer. Aber er hat den Menschen, der sich freiwillig dem Teufel auslieferte, diesem und seinem Scheintitel überlassen, und der Teufel bedient sich des letzteren, so wie es ja auch auf Erden geschieht, daß jemand auf einen falschen Ausspruch hin nach dem Vorbild des Teufels etwas besitzt. Für Satan aber, der mit Unrecht, wenn auch auf gerechte Zulassung Gottes hin, den Menschen im Besitz hat, ist dieser Besitz selbst kein Segen; er hält ihn zu seinem eigenen Schaden fest, so wie Diebe tun, die ihr unrecht erworbenes Gut doch bald und unter Strafe wieder herausgeben müssen. Es ist die augustinische Lösung des Problems, welche die

---

[1] Serm. 1 Dom. 2 Adv. 1 (IX 46 a) ... ex rigore divinae iustitiae merito primae praevaricationis positam [animam] a diabolo in compedibus ... .

[2] Comm. Luc. c. 12 n. 86 (VII 335 b).

[3] Coll. in Jo. c. 8 C. 33 n. 2; 3 (VI 573 b). Ab accusatione diabolicae malitiae liberat diabolum prosternendo ... .

[4] Comm. Jo. c. 16 n. 18 (VI 459 a). „Diabolus ... iniuste mundum detinebat ... " u. o.

[5] Serm. 1 Dom. Resurr. 3 (IX 275 a) ... dolose et fraudulenter usurpavit dominium primi hominis ... (275 b) de sua malitia et peccato, per quod turbaverat totum universum ... .

[6] (III 413 a) ... absque dubio homo et iuste [a diabolo] detinebatur sed diabolus nullo eum iusto titulo detinebat nec possidebat, quoniam malae fidei possessor fuit; sed Deus, qui est iustus iudex, iusto iudicio suo hoc permisit. Justum enim erat, ut ille, qui se voluntarie subiecerat suggestioni per culpam, eidem involuntarie subderetur per poenam.

litera magistri in der folgenden dist. cap II bringt[1], und die Anselm[2] schärfer formuliert hat.

Der Teufel hat also wirklich, wenn auch mit Unrecht, Macht über den Menschen. Diese ist vor allem moralischer Natur, es ist die Neigung des Menschen zum Bösen. „Mit den Banden der Erbsünde, d. h. der Neigung zum Bösen und der Schwierigkeit zum Guten, band Satan die Seele[3]. Er verblendete sie, trieb sie von Sünde zu Sünde und stürzte sie schließlich in das ewige Verderben. Er hat aber auch Macht über den Körper, wie sich bei den Besessenen zeigt[4]. Durch seine Macht treibt er den Menschen zum Bösen, bringt immer neue Leiden über ihn, macht ihn im Bösen sich selbst ähnlich und richtet so ein Reich des Bösen, des Unglücks, der Unordnung in der Welt auf. Diese Macht ist so groß, daß der Mensch sie aus eigener Kraft nicht brechen kann. Gott muß ihm zu Hilfe kommen. Und Gott kann das tun, kann den Menschen der Macht Satans entreißen, weil er sein Recht auf den Menschen durch jene Zulassung nicht aufgegeben hat; es ist vielmehr nur eine Strafverfügung gewesen, die Gott Freiheit läßt, einzugreifen, wenn es ihm gefällt[5].

In diesem Zusammenhang erhält auch der Gedanke des chirographum seine volle Bedeutung. „Chirographum" ist eine Urkunde, eine Schrift („memoriale"), auf Grund deren

---

[1] Nach XIII de Trin. c. 12 n. 16 (P. L. 43 Col. 1026): „Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam hoc Deus fecerit aut fieri iusserit; sed quod tantum permisit, iuste tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit ... ." Vgl. auch das ganze Kapitel und die folgenden.

[2] I Cur Deus homo c. 7 (P. L. 158 Col. 367) Quamvis enim homo iuste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum iniuste torquebat. Homo namquam meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, cui consenserat, ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret, immo hoc tanto faciebat iniustius, quanto non ad hoc amore iustitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Ähnlich Medit. 11 De red. hum. (Col. 764).

[3] Serm. 1 Dom. 2 Adv. 1 (IX 46 a). His ergo vinculis originalis culpae, scil. pronitatis ad malum et difficultatis ad bonum, alligavit eam [animam] satanas ... .

[4] III Sent. d. 19 a. 1 q. 3 opp. 3 (III 405 b) ... potestas diaboli maxime in duobus consistit, vid. in obsessione corporum et excaecatione mentium ... .

[5] ib. dub. 4 (413 b) ... homo ... se ipsum fecerat servum peccati et supplicii; in his autem omnibus detinebatur auctoritate divinae sententiae et iustitiae.

die Seele einer Strafe schuldig und ihr verfallen ist, so wie einer, wenn er sich einem anderen verpflichtet, ihm eine Handschrift ausstellt[1]. Auf Grund dieser Urkunde (die übrigens, wie Bonaventura sagt, weiter nichts ist als ein Bild für die unzerstörbare Tatsache der begangenen Schuld angesichts der göttlichen Gerechtigkeit) „muß die göttliche Gerechtigkeit uns strafen, kann die Bosheit des Teufels uns anklagen und festhalten"[2]. „Auf Grund dieser Urkunde hat der Teufel ein gewisses Recht über uns; sie galt für immer oder auf unbestimmte Zeit"[3]. Jedoch kam dem Teufel aus dieser Schuldschrift kein [wirkliches] Recht zu. Denn „wenn auch der Mensch gerechterweise gefangen gehalten wurde, so ist er [Satan] doch im Unrecht, wenn er ihn gefangen hält"[4].

3. Bonaventuras Anschauungen über die Befreiung lassen sich in vier Gruppen scheiden.

Die erste knüpft an den Gedanken vom Recht an. Der Teufel hat eine von Gott zugelassene Gewalt, ein Scheinrecht über den Menschen errungen. Aber dieses Scheinrecht ist auf den schuldigen Menschen beschränkt. Nun trat ihm Christus entgegen. Der Teufel vergriff sich an ihm, der unschuldig war[5]; er stachelte seine Helfershelfer, die Pharisäer, auf, den Erlöser zu fangen und ihn zu töten[6]. Nun hatte er aber über Christus kein Recht, denn dieser war unschuldig, war der Knecht eines anderen, Gottes, nicht des Satans. Und weil der Teufel sich an Christus vergriff, deshalb verlor er auch das Scheinrecht auf den Menschen, den Besitz, den er bisher gehabt hatte. Die eben zitierte

---

[1] Bonaventura beruft sich dabei auf Augustin, De peccator. meritis et remiss. l. 2 c. 30 n. 49 (Lit. Mag. dist. 19 c. 1 T. III 397 a): Fuso enim sanguine sine culpa, omnium culparum chirographa deleta sunt, quibus debitores, qui in eum credunt, a diabolo ante tenebantur.

[2] III Sent. d. 19 a. 1 q. 2 i. corp. (404 a) ... chirographum illud dicitur esse memoriale illud, quo quidem peccatum manet quantum ad reatum, ratione cuius divina iustitia habet nos punire, diabolica malitia potest accusare et detinere....

[3] ib.

[4] ib. sol. opp. 5 (404 b) ... nec per illud chirographum acquirebatur aliquod ius diabolo. Quamvis enim homo iuste detineretur, ipse tamen iniuste detinebat.

[5] III Sent. d. 20 a. u. q. 3 opp. 3 (422 a) „... diabolus iuste perdidit genus humanum, quia extendit manum suam in innocentem ... ." Der Satz steht im opp., ist aber als Axiom von der solutio anerkannt.

[6] Comm. Jo. c. 14 n. 44 (VI 444 b) ... [diabolus] qui armabat satellites ad comprehendendum Christum, ... sed ... non habebat quidquam, quod exigat nec quod reprehendat, quia non habebat peccatum ... .

Predigt begründet den Vorgang juristisch mit einer Digestenstelle: „Weil der Teufel seine Hand auf einen fremden Knecht gelegt hat, nämlich auf Christus, auf den er keinerlei Recht hatte, indem er seinen Gliedern [„membris"] eingab, ihn zu kreuzigen, deshalb war es gerecht, daß er seinen eigenen Knecht verlor, nämlich den gefangenen Menschen. Deshalb heißt es im Gesetz: Wer ein fremdes Besitztum in ungerechter Weise in Besitz hat oder in Besitz nimmt, muß sein eigenes verlieren[1]." Sobald der Teufel sein Recht überschritten hat, ist auch die Schuldschrift zerstört („deletio chirographi"). Der Gedanke wird auch, allerdings ganz kurz, im Sentenzenkommentar an der erwähnten Stelle und der zugehörigen solutio ausgesprochen; ferner in den Predigten, den Kommentaren und aszetischen Schriften[2].

In diesen Gedanken ist die traditionelle Auffassung wiedergegeben, wie sie seit Augustin die abendländische Theologie beherrschte[3]. Die ganze Theorie ist ja haltlos. Sie hat einen Sinn nur, solange die ursprüngliche Auffassung eines wirklichen Rechtes des Teufels vorliegt, wie es bei Irenäus und Origines[4] der Fall ist. Wird dieses Recht geleugnet, dann verliert die ganze Deduktion ihren Sinn. Denn wozu braucht dann Gott die Grenzüberschreitung des Teufels abzuwarten, um ihm sein angemaßtes Recht zu nehmen? Tatsächlich macht der Gedanke einen allmählichen Auflösungsprozeß durch. Augustin hatte noch gesagt, daß Gott nicht die Macht, sondern die Gerechtigkeit gegen den Teufel anwandte, und ihm sein Scheinrecht erst entriß, nachdem er es übertreten hatte[5]. Anselm sprach zuerst in aller Klarheit aus, daß der Teufel gar keine Rechte hatte, Gott also aus reiner Machtvollkommenheit gegen ihn vorgehen konnte[6]. Abälard nahm die

---

[1] Serm. 1 Dom. 3 Quadr. 3 (IX 224 a) ... diabolus iniecerat manus in alienum servum, scil. Christum, in quo non habebat quidquam juris .... Unde in lege (VI Dig. tit. 1. l. 68) dicitur; qui alienam possessionem iniuste possidet vel occupat, debet propriam amittere.

[2] Serm. 1 in Dom. Resurr. 3 (IX 275 b); 1 in Parasc. 2 (261 b). Comm. Jo. c. 14 n. 49 (VI 446 b). Lign. vit. de myst. glorif. IX n. 33 (VIII 81 a).

[3] Rivière, a. a. O. S. 403. — Aug. Trin. XIII c. 15 (P. L. 42 Col. 1029) ... ut quia eos diabolus merito tenebat, quos peccati reos conditione mortis obstrinxit, hos per eum merito dimitteret, quem nullius peccati reum immerito poena mortis affecit. Hac iustitia victus et hoc vinculo vinctus est fortis ... .

[4] Rivière, a. a. O. 375 ss.

[5] Aug. XIII Trin. c. 13 (P. L. 42 Col. 1026). Non autem diabolus potentia Dei, sed iustitia superandus fuit.

[6] Cur deus homo I c. 7 (P. L. 158 Col. 368. Nihil igitur erat in diabolo, cur Deus contra illum, ad liberandum hominem, sua uti fortitudine non deberet. Vgl. auch Medit. 11 De red. hum. (Col. 764). Fast wörtlich derselbe Satz.

Kritik in zu weitgehender Weise auf; es folgte die Reaktion Wilhelms von Thierry und des hl. Bernhard und brachte eine „große Unsicherheit" in die Theologie[1]. Sie spiegelt sich im Sentenzenbuch des Lombarden wieder, der jenes Recht des Teufels leugnet, aber dann wieder mit Augustinus von einer Befreiung unter Wahrung dieser Rechte spricht und überhaupt fast den ganzen Text der betreffenden Stelle (III d. 19, 1 und 20, 1) aus augustinischen Zitaten zusammensetzt[2]. Ähnlich Hugo[3]. Alexander hingegen, der dies Lehrstück überhaupt sehr kurz behandelt, stellt sich ganz auf den richtigen Standpunkt: „Der Teufel hat nur auf Grund der Sünde Gewalt [nicht: „Recht"] über den Menschen. Nun hat das Leiden [Christi] die Schuld getilgt, damit hat der Teufel alle Gewalt verloren." Nur soviel hat er noch davon, „als ihm zur Übung der Menschen in der Tugend zugestanden wird", und hier hat uns Christi Leiden die Gnade verdient, ihn leicht zu überwinden.

Es ist nun charakteristisch für den stets der Tradition zugeneigten Sinn des hl. Bonaventura, daß er die augustinische Formel übernimmt, obwohl er selbst öfters betont, der Teufel habe überhaupt kein Recht auf den Menschen gehabt, und dadurch selbst immer wieder auf ihre Haltlosigkeit hinweist.

In engster Verbindung mit den erörterten Ideen steht die zweite Gruppe von Gedanken; es sind Nachklänge von alten aus dem Gesichtskreis der Theologie entschwundenen morgenländischen Theorien. III Sent. d. 20 a. u. q. 5 i. corp.[4] wird die Kongruenz der Erlösungsweise erörtert. Nun sieht Bonaventura einen besonderen Vorzug der angewandten Erlösungsweise darin, daß Gott den Menschen mit vorzüglicher Klugheit dem Feind gegenüber gerettet habe[5]. Denn Gott nahm dem Teufel nicht durch Gewalt, sondern durch Gerechtigkeit sein Recht[6]. Damit aber der Teufel die

---

[1] Rivière, S. 472.

[2] Siehe O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und dogmengesch. Bedeutung. In: Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, hrsg. v. Bonwetsch u. Seeberg. VIII Heft 3., Leipzig 1902, S. 97; vgl. auch Fr. Bünger, Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi. In: Zeitschr. f. wissensch. Theol., hrsg. v. Hilgenfeld, 45, Halle u. Leipzig 1902, S. 98 ff.

[3] Desacram. l. 1 p. 8 c. 4 (P. L. 176 Col. 307 sqq). Erst betont er „... diabolus nunquam meruit, ut hominem sibi subjectum premeret ...", bald aber hebt er die Gerechtigkeit Gottes bei der Erlösung hervor, die bewirkte, daß „locum calumniandi diabolus non inveniret". Ähnlich ib. l. 2 p. 1 c. 2 (Col. 372).

[4] (III 428 a).

[5] ib. ... [modus iste] fuit ad vincendum adversarium prudentissimus. Decebat enim, ut Christus sua prudentia superaret diabolum, sicut diabolus sua astutia deceperat hominem primum.

[6] Der Leitsatz von Augustinus, Trin. XIII c. 13 n. 17 (P. L. 42 Col. 1026): Non autem diabolus potentia Dei sed iustitia superandus fuit.

Handhabe gebe, ihn in gerechter Weise zu enteignen, geht Gott mit Klugheit vor. Die Klugheit Gottes kommt in der Menschwerdung zum Ausdruck[1]. Der Teufel meint, einen Menschen wie die andern vor sich zu haben, vergreift sich aber an einem Unschuldigen. Diese Auffassung hat zunächst nichts gerade Abstoßendes an sich; sie knüpft jedoch an eine frühere an, die Ambrosius von den Griechen übernommen hat[2] und die auch Augustinus noch öfters vertritt. Danach ist das Verfahren Christi nicht nur Klugheit, sondern List. Er täuscht, betrügt den Teufel, indem er ihm seine Menschheit entgegenhält, damit der nach dem Tode und dem Blut der Menschen dürstende Feind ihn für einen bloßen Menschen halte, sich an ihm vergreife, so seine Machtbefugnis überschreite und sie dadurch verliere. An der erwähnten Stelle des Sentenzenkommentars drückt Bonaventura den Gedanken mit dem fremdartigen Bild Augustins[3] aus, das er der Lit. Mag. d. 19 c. 1 entnimmt: „Es kam der Erlöser, und besiegt wurde der Betrüger. Er hielt jenem wie eine Mausfalle sein Kreuz entgegen, wie einen Köder legte er ihm sein Blut hin." Der Serm. 1 de Resurr. 2[4] sagt ganz offen: „Unser Herr, ... der mit der Kunst seiner vielgestalten Weisheit den Trug des Teufels, des Verräters durch seinen Tod täuschte, trug den gefangenen Menschen, den jener besaß, von dannen." Und Comm. Luc.[5] nennt Christi Verhalten mit Ambrosius eine „pia fraus", durch die er dem Teufel vortäuschte, er sei ein bloßer Mensch, damit er sicher werde und die Grenzen seiner Befugnis überschreite. — Ein anderes Bild, das über Augustin hinaus auf Athanasius und Gregor von Nyssa zurückgeht und vor allem durch Gregor d. Gr. in seinem Kommentar zum Buch Job ausführlich ausge-

---

[1] So auch Hugo, De sacram. l. 1 p. 8 c. 6 (P. L. 176 Col. 310): Venit sapientia ut vinceret malitiam, ut hostis, qui astutia vicerat, prudentia vinceretur.

[2] Rivière, a. a. O. p. 421 ss.

[3] Serm. 130 (a) n. 2 (P. L. 38 Col. 726) ... venit Redemptor et victus est deceptor ... tetendit muscipulam crucem suam, posuit ibi quasi escam sanguinem suum.

[4] (IX 275 a) ... arte sua multiformis sapientiae fallens, fraudem proditionis diaboli per mortis inductionem, abstulit sibi captivum hominem, quem possidebat ... .

[5] c. 4 n. 7 (VII 90 b) ... „esuriit". Noluit enim (nach dem vierzigtägigen Fasten in der Wüste) amplius abstinere, ne diabolus posset percipere. Unde Ambrosius: (IV in Luc. n. 16) „esuriit", ne innotescat sublimis Deus; fames enim Domini pia fraus est, ne caveat tentare diabolus.

sponnen wurde[1], ist das vom Angelhaken. Christus hielt dem Teufel, der als Leviathan oder Behemoth gedacht ist, an der Angelschnur seiner Abstammung von Adam seine Menschheit hin. Das gefräßige Ungeheuer stürzte sich darauf; aber in der Menschheit war die Gottheit verborgen, das war der Haken, der sich in den Rachen des Feindes einbohrte und ihn fing. Der Gedanke taucht in den Coll. de Don. Spir. S.[2] auf, und Lign. vitae[3] schildert den Abstieg Christi zur Hölle und seine Auferstehung als das Herausziehen der Angel: „Da ward der Leviathan an der Angel herausgezogen, nachdem sein Kiefer durchbohrt worden war." — Endlich findet sich noch an einer Stelle der Coll. in Hexaëmeron[4] ein Anklang an die frühere drastische Auffassung: „Christus verspottet den Teufel".

An dritter Stelle der alte Gedanken des Loskaufs. Bonaventura kennt ihn und setzt sich mit ihm auseinander. Er formuliert die Erlösung, „redemptio", ihrer Wortbedeutung nach als „Loskauf": „Dem kommt das Werk der Erlösung zu, dem die Zahlung des Preises für die erkaufte Sache zukommt[5]." Das dub. 4 zur gleichen distinctio, stellt das Problem: „Es kann aber doch niemand kaufen, was ihm bereits gehört; ... also ist die Erlösung [falls sie ein Rückkauf ist] gar nicht Sache Gottes[6]." Und Ep. de imit. Chr.[7] stellt dem „Erlösen" den „Verkauf" Christi gegenüber. Der Begriff der Erlösung als eines Loskaufes ist also da. „Man spricht von einem „Erlösen" von den Sünden mit Rücksicht auf die Gefangenschaft des Teufels", heißt es ausdrücklich im Lukaskommentar[8]. Allein Bonaventura weist jede Zah-

---

[1] Rivière, a. a. O. p. 421 s.

[2] C. VI 23 (V 488 b). Diabolus voluit escam carnis Christi habere, sed Deitas adhaesit gutturi eius tanquam hamus.

[3] De myst. glorif. IX n. 33 (VIII 81 a). Tunc extractus est leviathan hamo ipsius per Christum perforata maxilla.

[4] Coll. I n. 28 (V 334). Es wird dem „Syllogismus des Teufels", durch den er Adam betrogen, der „Syllogismus Christi" gegenübergestellt, durch den dieser den Teufel überwand und die Menschen befreite: „Unde ipse illusit diabolo".

[5] III Sent. d. 19 a. 2 q. 1 f. 2 pro II parte. (III 409 a) ... illius est redimere, cuius est pro re redempta pretium dare.

[6] (III 413) ... nemo ... emit quod suum est; si ergo Deus dominium super homines non amiserat, videtur, quod ad eum redemptio hominis non spectabat.

[7] n. 9 (VIII 501 a) ... vendi voluit, ut nos redimeret de potestate diaboli ... .

[8] c. 5 n. 48 (VII 125 a). Dicuntur redimi quantum ad captivitatem servitutis diabolicae ... .

lung eines Preises an den Teufel zurück. Die Antwort auf das erwähnte dubium sagt[1]: „Der Mensch ist verkauft, da er Übles vor den Augen Gottes tat (III Reg. 21, 25) und hat sich selbst zum Knecht der Sünde und der Strafe gemacht. In dieser Knechtschaft ward er durch die Gewalt des göttlichen Urteils und der göttlichen Gerechtigkeit festgehalten." Gott behielt also die volle Gewalt des höchsten Herrn, das „dominium". Niemals hat der Teufel irgendein wirkliches Besitzrecht erworben; er ist nur der Vollstrecker des supplicium. „So mußte der Preis der Erlösung nur dem dargebracht werden, der durch die Sünde einen Verlust erlitten hatte, und das ist Gott. Christus bot also nicht dem Teufel, sondern Gott sein Blut als Preis dar, und zwar dem gerechten Gott, der Gerechtigkeit Gottes, so daß diese befriedigt war, und die Barmherzigkeit nun freie Hand bekam. Und eben dadurch wurde der Mensch von der Gewalt des Teufels erlöst, denn letzterer ist nur der Vollstrecker des Strafurteils Gottes. Dieselben Gedanken werden im Serm. 3 in Coena Dom. 2[2] wiederholt: „Der Preis wird nicht dem Teufel gegeben, damit der Mensch befreit würde, sondern der Preis wurde der beleidigten Majestät selbst dargebracht, damit, nachdem ihr so die Ehre wiedergegeben worden, der Teufel beraubt würde, der den Menschen ungerechterweise in Besitz genommen hatte." Aus dieser Stelle geht klar hervor, daß der Loskaufsgedanke sich vollkommen mit dem der Genugtuung identifiziert hat. Durch die Genugtuung Gott gegenüber wird der Mensch von der Gewalt des Teufels losgekauft. Bonaventura sagt ausdrücklich: „... Der allein kauft uns los, der für uns Genugtuung geleistet hat[3]."

Der Loskaufsgedanke spielt keine große Rolle in Bonaventuras Theologie, auch nicht in der eben geschilderten

---

[1] (III 413 b) Respondeo: Dicendum, quod homo „venundatus erat, ut faceret malum in conspectu Domini", et se ipsum fecerat servum peccati et supplicii; in his autem omnibus detinebatur auctoritate divinae sententiae et iustitiae. Et ideo pretium redemptionis ei oportebat offerri, qui damnum et iniuriam passus erat; et quoniam hic est Deus, ideo Christus in offerendo sanguinem suum Deo, redemit nos a servitute diaboli, peccati et supplicii, ita quod manus misericordiae redemit hominem de manu severitatis et iustitiae. Transierat enim homo per culpam suam de una manu ad aliam.

[2] (IX 254 b).

[3] d. 19 a. 2 q. 1 f. 2 pro 1 p. (III 408 a) ... ille solus nos redemit, qui pro nobis satisfecit....

Umdeutung. Dafür nimmt eine andere, vierte Form der Befreiungsidee einen um so größeren Raum ein: die des Kampfes Christi gegen den Teufel. Schon die griechische und lateinische Patristik hatte sehr gern die Erlösung als einen Kampf mit dem Teufel geschildert. Besonders durch die Predigt hatte der Gedanke auch für das Volk eine große Bedeutung gewonnen[1]. Diese Bedeutung behielt er auch im Mittelalter. Vor allem in den exegetischen und praktisch-aszetischen Schriften Bonaventuras kehrt er sehr häufig in den mannigfaltigsten Abwandlungen wieder.

III Sent. d. 1 a. 2 q. 1 beantwortet die Frage nach der Kongruenz der Inkarnation damit, daß durch die Menschwerdung „der überaus starke Gegner zerschmettert worden sei“[2]; ja, er sagt geradezu: „Dazu hat Gott die schwache Natur angenommen, damit, wenn er durch seine Schwäche den Starken überwand, darin Gottes Kraft wunderbar hervorleuchte[3].“ Der Kampf Christi mit dem Teufel wird bei der Erörterung des Gleichnisses vom bewaffneten Starken geschildert[4], oft auch bei der Besprechung der Teufelaustreibungen im Evangelium: Christus wird „destructor daemonum“ genannt[5]; „er errettet uns von ihrer Feindschaft, indem er im Kampf gegen sie siegt[6]; er wirft den Teufel aus seinem Reich heraus[7]; er kommt als harter Streiter“ zum Kampfe gegen die Teufel[8] usw. Auch der Teufel kämpft gegen Christus. Sein Kampf beginnt bei der Versuchung in der Wüste[9]. Er kämpft gegen den Erlöser, indem er seine Helfershelfer, die Feinde Christi, gegen ihn treibt[10], besonders in der Zeit seines Leidens.

---

[1] Rivière, a. a. O. p. 415 ss.

[2] sol. opp. 1 (III 20 b) ... superbissimum diabolum deiecit ... fortissimum adversarium confregit ....

[3] ib. d. 12 a. 3 q. 1 opp. 2 (270 a) ... ideo assumsit Deus naturam fragilem, ut, dum sua fragilitate vinceret fortem, mirabilis in hoc Dei potentia reluceret ....

[4] Comm. Luc. c. 11 n. 49 (VII 293 a).

[5] ib. c. 4 n. 74 (106 b).

[6] Serm. 20 Dom. 1 Adv. 3 (IX 42 b) ... salvat nos Jesus .... Ab hostilitatibus daemonum superando pugnam.

[7] Comm. Eccl. c. 4 n. 15, 16. (VI 41 b) ... diabolum eiecit de regno ....

[8] Comm. Sap. c. 18 v. 16 (VI 225 b).

[9] Comm. Luc. c. 4 n. 25 (VII 95 b).

[10] Comm. Jo. c. 7 n. 2 (VI 339 b) ... quaerebant eum Judaei interficere a diabolo excitati ... ib. c. 14 n. 44 (444 b) ... infestatio diaboli „qui armabat satellites ad comprehendendum [Christum] ... Diabolus veniebat in suis satellitibus ...“.

Manche Ausdrücke lassen auf einen physischen Kampf, auf eine Überwältigung der Kraft des Feindes durch eine reale, geistige Kraft Christi schließen. Besonders die Stellen im Anschluß an Teufelaustreibungen reden in dieser Weise: „Die Macht des Teufels wird vom Menschen ausgetrieben“ [1]; „die Kraft auch nur eines Wortes Christi übertrifft die Stärke von unendlich vielen Tausenden von Teufeln“ [2]. Er ist „destructor daemonum“ usw. In der Hauptsache hat der Kampf des Erlösers doch einen moralischen Charakter. Bei der Untersuchung der Gründe für die Leidensfähigkeit Christi sagt Bonaventura: Es gibt eine natürliche und eine moralische Kraft, und dementsprechend gibt es einen natürlichen und einen moralischen Kampf. Dieser Art ist der Kampf gegen die Sünde, und dazu braucht er die moralische Kraft. Hier hat die natürliche Kraft nichts zu bedeuten; im Gegenteil, sie schadet, denn vor allem wird der Teufel und die Sünde durch Demut und Geduld besiegt. „Es ist ein Sieg durch die Kraft der Gerechtigkeit, nicht durch die Kraft der [physischen] Macht“ [3]. Christus überwindet den Teufel in der Menschwerdung durch die Demut, die in der Annahme der Menschennatur liegt. Der Teufel ist hochmütig; diesem Hochmut tritt die gottmenschliche Demut entgegen und vernichtet jenen falschen Anspruch [4]. Der Sieg hat rein moralischen Charakter und fällt mit dem genugtuenden Wert der Geburt Christi zusammen. Die Versuchung in der Wüste wird als wirklicher Kampf geschildert [5]. Der Teufel greift Christus durch die Versuchung an und sucht

[1] Comm. Luc. c. 11 n. 47 (VII 292 a) ... expellitur potestas diaboli ab homine.

[2] ib. c. 8 n. 59 (205 b) ... potentia solius verbi Christi excedit virtutem infinitorum millium daemonum ... .

[3] III Sent. d. 15 a. 1 q. 1 sol. 4 (III 331 b) ... duplex est pugna ... una quae virtutem naturalem respicit; altera quae virtutem moralem ... Christus autem, cum venit ad vincendum adversarium, venit ad expugnandum et devincendum peccatum; et ideo competebat ei virtus moralis, ... maxime ... vincitur et diabolus et peccatum in humilitate et patientia ... est victoria per fortitudinem iustitiae, non per fortitudinem potentiae.

[4] ib. d. 1 a. 2 q. 1 sol. opp. 1 (III 20 b). In hoc enim quod Deus carnem humilem et infirmam assumsit, superbissimum diabolum deiecit ... fortissimum adversarium confregit ... .

[5] Comm. Luc. c. 4 n. 7 sqq (VII 90 sqq) und Serm. 1 Dom. 1 Quadr. (IX 204 sqq). Apol. c. 6 n. 11 (VIII 269 a) „... Christus simul exemplum ieiunandi et pugnandi dedit hominibus“, im Anschluß an Ambrosius: „Proeliatus est Christus, ut vinceret, non quod ipse egeret certamine, sed ut nobis formam bellandi praescriberet et postea daret gratiam triumphandi“. (De Elia et jejun. c. 1 n. 1.)

ihn zur Sünde zu bringen; Christus verteidigt sich durch die Worte der Heiligen Schrift und siegt durch die moralische Kraft seines heiligen Willens. Hier steht auf moralischem Gebiet Kraft gegen Kraft: Kräfte der Heiligkeit gegen die Bosheit des Teufels. Dieser wurde ganz und gar abgewiesen, was ihm sonst bei den Menschen nicht geschah; darin liegt seine Überwindung. Am stärksten kommt der Kampf im Leiden zum Ausbruch. Nachdem der Teufel „versucht hatte, durch Schmeicheleien zu schwächen, versuchte er, durch Leiden zu brechen" [1]. Das Leiden, besonders der Tod Christi am Kreuz, ist der endgültige Sieg über den Teufel, das Gericht, in dem der Fürst der Welt aus der Welt hinausgeworfen wird[2]. Der Charakter des Kampfes liegt darin, daß Christus leidend die Angriffe des Teufels und seiner Helfershelfer aushielt, ohne zu weichen oder nachzugeben, daß er in seinem Willen, der die Menschen erlöst, beharrt bis zum Tode. Die Macht des Teufels wird dadurch gebrochen, daß „die Schuldschrift, die gegen uns ist", im Leiden vernichtet und an das Kreuz genagelt wird. Die Macht Satans bestand einerseits darin, daß er die Menschen, auch die gerechten, in der Vorhölle festhalten konnte[3], ist also mit anderen Worten die von Gott zugelassene Strafgewalt; anderseits besteht sie darin, daß er die Menschen zur Sünde verführen konnte. Die erste Gewalt wird ihm durch das Leiden Christi ganz genommen, weil die Schuldschrift zerstört ist; die zweite, die vorher so stark war, daß die Menschen ihr schwer widerstehen konnten, wird geschwächt, denn die Menschen haben nun das Licht der Wahrheit und die Hilfe der Gnade, die ihnen im Kampfe beisteht.

Die Erlösung als Kampf findet ihren kräftigsten Ausdruck darin, daß die Rettung des Menschen vom Teufel eine „spoliatio inferni" genannt wird. Das Opusc. de

---

[1] Comm. Luc. c. 4 n. 25 (VII 95 b).

[2] Comm. Jo. c. 12 n. 45 (VI 420 a) „Nunc iudicium est mundi", scil. in passione; „nunc princeps huius mundi eiicitur foras...". Et modum eiiciendi principem dicit esse per passionem ... .

[3] III Sent. d. 19 a. 1 q. 3 i. corp. (III 406 a). „Diabolus enim ante passionem Christi habebat duplicem manum, vid. attrahentem et impellentem: manus attrahens erat potestas trahendi ad limbum etiam iustos et sanctos; manus impellens erat potestas praecipitandi in malum ... ." Folgt die Ausführung, daß die erste Hand „fuit ei omnino amputata per passionem"; die andere „debilitata est per passionem".

Tripl. via[1] sagt, das Leiden des Kreuzes habe die Hölle geplündert. Besonders wird dieser Ausdruck vom Abstieg in die Hölle gebraucht: „Er wollte dort hinabsteigen, und jene, die dort gefangen gehalten wurden, herausreißen, ... damit, wie er auf Erden gesiegt hatte in seiner angenommenen Natur, nun auch seine Seele über die Teufel in der Hölle siege und sie ihres Besitzes wider ihren Willen beraube"[2]. Ausführlich wird der Gedanke behandelt im Anschluß an Jesu Gleichnis von dem Starken, der das Haus bewacht und von einem noch Stärkeren überwunden und seines Besitzes beraubt wird. Der Starke ist der Satan; sein Besitz sind die Seelen in der Hölle, sind aber auch alle seine Kräfte, Listen, seine ganze Macht[3]. Auch im Lignum vitae[4], den Collationes in Hexaëmeron[5] und im Johanneskommentar[6] kehrt der Gedanke wieder.

Der oben angeführte Satz, wonach das Leiden dadurch die Macht des Teufels bricht, daß es den Seelen das Licht der Wahrheit gibt, führt zu jener Deutung des Kampfes Christi gegen den Teufel, die diesen Streit in die Seele hineinverlegt[7]. Christus bringt das Licht als Mensch durch seine Lehre, als Gott durch seine innere Gnadenerleuchtung. Die Macht des Teufels ruht auf der Blendung des menschlichen Geistes; das Licht bricht seine Macht. Der Serm. 1 in Dom. 3 Quadr.[8] führt den Gedanken weiter: Nicht nur durch Anleitung des Verstandes, sondern auch durch Reinigung der begehrenden Kräfte und durch die Ordnung der Leidenschaft nimmt Christus dem Teufel seine Macht in den Seelen.

4. Der Gedanke der Befreiung vom Teufel ist in Bonaventuras Schriften oft vertreten. Und doch ist seine Bedeutung nicht so groß, wie sie auf den ersten Blick

---

[1] c. 3 § 3 n. 4 (VIII 14 a) ... unus usus perfectus virtutis (d. h. Christi am Kreuz) infernum spoliavit ... .

[2] III Sent. d. 22 a. u. q. 4 i. corp. (III 459 b) ... ut ... sicut vicerat eos [daemones] in terra in natura assumpta, sic anima eius de eisdem triumpharet apud inferos, ipsos invitos exspoliando.

[3] Comm. Luc. c. 11 n. 48 sq (VII 292 b).

[4] de myst. glorif. IX 33 (VIII 80 b).

[5] Coll. III n. 18 (V 346 a).

[6] c. 12 n. 45 (VI 420 a).

[7] III Sent. d. 19 a. 1 q. 3 i. corp. (III 406 a). Apparuit ... lumen veritatis et interius per divinam inspirationem et exterius per humanam instructionem.

[8] n. 2 (IX 223 a) ... immensitas divinae potentiae ... daemonium erroris et malitiae eiicit illuminando rationalem ... decorando concupiscibilem ... ordinando irascibilem ... .

erscheint. Sie ist eine mehr praktische, was darin zum Ausdruck kommt, daß er besonders in den Schriftkommentaren, zumal in dem für praktische Zwecke bestimmten Lukaskommentar, in Predigten und aszetischen Schriften auftaucht. Seine Stellung im Sentenzenkommentar ist durch die betreffenden Abschnitte des Sentenzenbuches bedingt. Daß er aber in Bonaventuras System keine besondere Wichtigkeit hat, geht daraus hervor, daß das Breviloquium in dem ganzen der Erlösung gewidmeten vierten Teil den Teufel überhaupt nicht nennt. Auch in den spekulativen Schriften spielt der Gedanke keine Rolle. Über seine Stellung im theologischen System spricht sich der Sentenzenkommentar aus[1]. Der Einwand lautet: Wenn die Überwindung des Teufels dadurch geschah, daß er sich an einem Unschuldigen vergriff und so seine Rechte überschritt, dann hätte ja jedes unschuldige Geschöpf ihn überwinden können, indem es sich ihm entgegenstellte und ihn herausforderte. Die solutio erwidert: Wohl ist es wahr, daß irgendein bloßes unschuldiges Geschöpf den Teufel hätte besiegen können; aber damit ist noch nicht gesagt, daß es Gott hätte Genugtuung leisten können. Denn weit mehr ist es, Gott für das zugefügte Unrecht Ersatz zu bieten, als den teuflischen Betrug zu besiegen"[2]. Soweit also die Besiegung des Teufels von der Sühne für die Sünden losgelöst werden kann, hat erstere eine untergeordnete Bedeutung. Faßt man die Besiegung aber tiefer, dann fällt die Befreiung vom Teufel, wie oben gezeigt wurde, mit der Erlösung als Sühne der Sünden zusammen. So hat Bonaventura diese Idee verstanden. Daß er trotzdem so oft von der Befreiung aus der Gewalt des Satans spricht, ist einmal durch die Macht der Tradition, dann aber auch durch innere Gründe zu erklären. Denn in der Gestalt des Teufels verkörperte sich zugleich in anschaulicher Weise die Sünde, das Böse und seine Folgen; wie denn Teufel und Tod, Teufel und Sünde im Zusammenhang der Rede oft synonym gebraucht werden. Damit ergab es sich von selbst, daß überall da, wo Bonaventura „ad hominem" sprach, häufig das Bild des bösen Geistes und der Befreiung von seiner Macht auftauchen mußte. Es

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 3 opp. et sol. 3 (III 422 a, 423 b).

[2] ib. Et bene verum est, quod aliqua pura creatura innocens potuisset diabolum vincere; sed tamen ex hoc non sequitur, quod posset Deo satisfacere. Longe enim plus est recompensare Deo illatam iniuriam quam vincere diabolicam fraudem.

diente dazu, um einmal die Größe und Wohltat der vollendeten Erlösung anschaulich zu machen und anderseits dem Menschen die durch Christus erworbenen Gnadenkräfte zur Überwindung des Bösen im eigenen Leben recht zum Bewußtsein zu bringen.

Anhang.

Die Erlösung als Notwendigkeit der Entscheidung für den Menschen.

Die Erlösung ist ein objektives Werk Gottes, reine Gnade, vom Menschen ganz unabhängig. Soll sie jedoch dem Menschen zugute kommen, so muß er sie annehmen, sich auf sie vorbereiten und mitwirken. „Denn denen allein ist das Leiden zum Heile, die aus freiem Willen durch die Liebe Gott anhangen[1].“ Diese subjektive Seite der Erlösung, die Frage, wie sich Bonaventura im einzelnen die Vorbereitung auf die Erlösung und ihre Aneignung denkt, gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchung. Es soll nur gezeigt werden, wie weit nach Bonaventura das ganze Erlösungswerk von vornherein mit der Forderung zur Selbstentscheidung an den Menschen herantritt. Besonders die Kommentare und Collationes zu den beiden Evangelien des hl. Lukas und Johannes kommen oft auf diesen Punkt zu sprechen.

Christi Worte sind in sich gut, aber den einen bringen sie Leben, den andern Tod, je nachdem ob jemand glaubt oder nicht[2]. Christus ist selbst gut, aber er ist den Bösen ein Anlaß zu neuer Bosheit und zu ihrem Verderben, weil sie alles an ihrer eigenen Bosheit messen[3]. Er ist der Eckstein; wer über ihn fällt, indem er nicht glaubt, der wird zermalmt[4]. Christi Leiden ist für die Heiden zur Erleuch-

---

[1] III Sent. d. 20 a. u. q. 5 i. corp. (III 428 a). His enim solis passio ad salutem valebat, qui mera voluntate per amorem Deo adhaerebant. — Comm. Jo. c. 6 n. 61 (VI 328 b), zitiert den augustinischen Gedanken Tr. Jo. 26 n. 2 ... non potest homo credere nisi volens.

[2] Comm. Jo. c. 6 n. 104 (VI 337 a). „Verba vitae aeternae habes“, aliis non credentibus erant dura et mortifera, sed Petro et aliis credentibus erant vita.

[3] Serm. 1 Dom. infr. Oct. Nat. Dom. 2 (IX 129).

[4] Comm. Luc. c. 20 n. 24 (VII 508 b).

tung, für die Juden zur Verblendung geworden[1]. Sein Tod ist ein Gericht, nicht ein „iudicium condemnationis", sondern ein „iudicium discretionis". Die objektive Erlösungstat ist also in sich wertvoll. Ob sie aber für den einzelnen zum Segen wird, das hängt davon ab, ob er sich in der rechten Weise dazu stellt. Damit ist auch gesagt, daß es dem Menschen nicht freisteht, an der Erlösung vorbeizugehen. Sie fordert eine Entscheidung, zwingt den einzelnen zur Entscheidung dafür oder dagegen. Sie ist ein „iudicium discretionis", in dem sich des Menschen Gesinnung zeigen muß: „Durch dieses Gericht wird die Welt im Leiden Christi gerichtet, durch das die Schafe von den Wölfen geschieden werden[2]." Die Erlösung hat also nicht nur insofern für den Menschen einen sittlichen Charakter, als sie ihm bloß dann zum Heil wird, wenn er sie annimmt und ihre Gnade benützt; sie hat ihn auch in dem tieferen Sinn, daß sie der große Prüfstein für die sittliche Gesinnung des Menschen ist. Angesichts der Erlösung muß sich jeder entscheiden, vor ihr wird er ganz das, was er seinem eigenen Willen nach ist. Der Böse wird noch böser, der Gute ganz gut.

Bonaventura sagt auch, warum dies geschieht: Christus stand groß da in der Welt, er konnte also nicht übersehen werden; er trat der Welt als Gegner gegenüber und zwang sie zur Entscheidung. Er trat in die Welt ganz rein und gut und ward dadurch für sie ein lebendiger Vorwurf, dem sie sich nicht entziehen konnte[3]. Er ist das Licht, das jeder sehen muß; er ist ganz gut und heilig, und zwar so offenkundig, daß jeder darauf stoßen und wählen muß, entweder den Heiland zu hassen oder ihn zu lieben. Sehr scharf drückt dies Comm. Luc. c. 18 n. 85 aus[4]: Christi Wort ist ein Gegner, der uns auf dem Wege erwartet, uns entgegentritt und uns zum Kampf stellt, dem wir nicht entgehen können.

Auf diese Entscheidung ist der ganze Charakter des Lebens Christi angelegt. Er kommt als Mensch in menschlicher Schwachheit, damit es sich zeige, ob der Mensch den

---

[1] Comm. Jo. c. 12 n. 28 (VI 416 a) ... in Christi passione facta est gentilium illuminatio et Judaeorum excaecatio ... .

[2] ib. c. 12 n. 51 (421 a) ... hoc iudicio iudicatur mundus in passione Christi, per quam discernuntur oves a lupis ... .

[3] Coll. Jo. c. 7 C. 30 n. 2 (VI 570 a).

[4] (VII 335 a). Adversarius noster in via est sermo Dei contrarius carnalibus desideriis in praesenti vita.

Willen hat zu glauben. Er kommt in Demut, in Leiden, er stellt das Kreuz vor den Menschen hin, damit es sich zeige, ob dieser bereit ist, selbst Demut zu üben und sich selbst zu verleugnen, oder ob er an seiner Schwäche und seinem Leiden Ärgernis nimmt[1].

Noch in anderer Wendung kehrt der Gedanke wieder: Für das, was Christus uns getan hat, müssen wir Rechenschaft geben. Wir sind Rückzahlung schuldig; entweder so, daß wir es durch gutes Leben Gott und den Menschen gegenüber vergelten[2], oder aber dadurch, daß Gott in der Strafe von uns das Blut Christ zurückverlangt[3]. So gibt es nur ein Entweder-Oder. Nachdem die Erlösung objektiv geschehen ist, hat der Mensch nur die Wahl, entweder auf sie einzugehen, und durch ein gutes Leben sich seiner Verpflichtung Gott gegenüber zu entledigen, oder aber sich von ihr abzuwenden, und dann verfällt er der Strafe. Einen Mittelweg gibt es nicht.

---

[1] Comm. Luc. c. 7 n. 44 (VII 176 b). Unde generale documentum est hoc volentibus nosse Christum, ut propter infirma, quae passus est, non incurrant scandalum ... .

[2] Perf. Ev. q. 4 a. 2 i. corp. (V 186 a) ... hinc est quod ad hoc quod pro modulo nostrae imvecillitatis, recompensemus, secundum quod possumus, non tantum Deo, verum etiam homini ... .

[3] Serm. 13 Dom. 3 Adv. 1 (IX 71 b). Wenn die Sünder zu Gott zurückkehren, dann duldet er nicht, „quod ab eis exigatur sanguis Christi Dei ...".

Vierter Teil.

ERGEBNIS.

1. Kapitel.

Systematische Würdigung der Erlösungslehre Bonaventuras.

1. Betrachtet man die Erlösungslehre Bonaventuras, nicht wie sie in einer einzelnen Schrift dargestellt ist, sondern wie sie aus seinen sämtlichen Werken hervorgeht, so zeigt sie einen großen Reichtum. Die verschiedensten Seiten des Problems sind ins Auge gefaßt. Es ist dies vor allem eine Folge seiner großen Verehrung für die Tradition, die ihn jeden Beitrag, den Frühere gebracht haben, sorgsam aufbewahren läßt. Dieser Reichtum quillt aber auch aus seiner eigenen, reich und vielseitig veranlagten Natur. Er ist ein klarer Denker, zugleich hat er jene Ehrfurcht vor dem Mysterium, wie sie dem Mann des Gebetes eigen ist. Er ist in der Theorie wohl zu Haus und auch der zweite Gründer des Ordens, der unermüdliche Erneuerer, Ordner und Verwalter, der Meister in der Regelung verwickelter, praktischer Fragen[1]. Er ist Logiker, aber auch Künstler, ein Architekt des Gedankens und Meister des Ausdrucks. Diese vielseitige Begabung setzt ihn in den Stand, dem zentralen Dogma des Christentums die verschiedensten Seiten abzugewinnen.

Und doch ist dieser Reichtum im ganzen genommen harmonisch geordnet. Das beruht nicht so sehr auf bewußter, systematischer Ausgleichung der einzelnen Gedanken. Bonaventura hat keine geschlossene Theorie der Erlösung gegeben, in der er die verschiedenen Elemente zusammengefügt hätte. Er hat, je nachdem der jeweilige Zweck einer Schrift es mit sich brachte, bald die eine, bald die andere Seite des Erlösungswerkes behandelt. Daß die mannigfaltigen Ergebnisse doch harmonisch zusammengehen,

---

[1] L. Lemmens, O. F. M., Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221—1274) Kempten und München 1909, S. 181 ff.

hat seinen Grund vor allem in der Art seiner Methode, seines Denkens. Bonaventura ist ein Feind jeder einseitigen Ausnützung eines Gedankens. Er verfolgt einen solchen nicht bis in seine letzten Konsequenzen, wie es z. B. Anselm in seinem „Cur Deus homo?" mit der Satisfaktionsidee getan hat, sondern gibt ihm stets eine maßvolle, abgewogene Form. Seine Überlegungen über die Idee der „medietas", die er in den „Collationes in Hexaëmeron" mit sichtlicher Liebe durchführt, bildet einen guten Schlüssel für sein eigenes Denken. Damit ist von vornherein die Möglichkeit gegeben, daß die Ergebnisse, die über eine Frage durch Betrachtung von verschiedenen Gesichtspunkten aus gewonnen werden, auch untereinander im Einklang stehen.

Harnack[1] macht der katholischen Theologie den Vorwurf, sie sei eine künstliche „complexio oppositorum". Dieser Vorwurf würde nach den vorausgegangenen Darlegungen in hohem Maß für Bonaventura zutreffen, wenn er nicht aus einer falschen Auffassung vom Wesen der religiösen Wahrheit und ihrer theoretischen Verarbeitung käme. Mit einer einseitigen Theorie läßt sich eine Offenbarungswahrheit nicht fassen, denn sie, die „Geist und Leben" ist, ist unerschöpflich und zugleich geheimnisvoll im innersten Kern. Sie bietet dem Blick von jedem neuen Gesichtspunkt neue Seiten dar, und es ist nicht gestattet, um einer glatten Formel willen die allseitige Wahrheit zu verstümmeln. Wenn sich die Wahrheit dem Denken in ihrer Universalität offenbart, so muß letzteres darauf verzichten, diese Fülle in eine einfache Formel zu bringen. Das ist aber keine Anhäufung von Widersprüchen, sondern folgt aus dem Unvermögen des menschlichen Denkens, die Fülle und das Geheimnis der geoffenbarten Wahrheit zu bewältigen. Das Denken muß die verschiedenen Seiten dieser Wahrheit anerkennen und ihnen gerecht zu werden suchen, auch wenn dadurch ein kompliziertes und scheinbar vieldeutiges Gebilde entsteht[2]. Bonaventura ist von dieser Tatsache tief durchdrungen. Er hat die Ehrfurcht vor der Wahrheit in außerordentlichem Maße. Deswegen stellt er sie in all ihrer

[1] Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III[4], S. 492.

[2] Ritschl wird der Wirklichkeit mehr gerecht, wenn er (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1870, I[1] S. 31) sagt: „Die entgegengesetzte Lage der auf der Erlösungsbegriff gerichteten Theorien im Mittelalter ist also dadurch bedingt, daß man auch von den möglichst verschiedenen Versuchen dieser Lehrbildung mehr den Eindruck hatte, daß sie sich gegenseitig ergänzten ... ."

Mannigfaltigkeit dar, unbekümmert darum, ob durch das Zusammenfügen der verschiedenen Seiten Rätsel entstehen. Und fragte man ihn, wie denn das Erlösungswerk Genugtuung und Neuschöpfung zugleich, Gerechtigkeit und Liebe, ganz Gnade und doch wieder Aufforderung zur freien Entscheidung, ein Werk der Macht und der Demut sein könne, so würde er seiner ganzen Gesinnung nach auf das Mysterium verweisen und auf das Gebet, in dem allein das Geheimnis der Seele nahetreten kann. Auch hierin ist er ein Schüler Augustins, dessen Wort er angesichts des Geheimnisses der Menschwerdung zitiert: „In den Wunderwerken Gottes liegt der letzte Grund in der souveränen Macht des Vollbringenden[1]".

Die Harmonie der mannigfaltigen Ausführungen Bonaventuras über die Erlösung wurzelt auch in seinem Charakter. Er ist kein unpersönlicher Denker. Seine Werke, selbst der auf den ersten Blick so streng sachliche Sentenzen kommentar, tragen alle den Stempel seiner milden, innigen Art. Die Theologie hat für ihn ihren Ursprung im Gebet: „Das ist das Exordium des Weges durch die Heilige Schrift, daß wir die Knie beugen und im Gebet zugleich mit dem Licht die Liebe gewinnen[2]." Und das Ende der Theologie ist wiederum das Gebet, dort, wo alles Denken aufhört, wo man „die Gnade fragen muß und nicht die Lehre; das Verlangen und nicht den Verstand; das Seufzen des Gebetes und nicht die Bemühung des Studiums; den Bräutigam, nicht den Lehrer; Gott, nicht den Menschen; die Finsternis, nicht die Klarheit; nicht das Licht, sondern das Feuer, das ganz entflammt und im Übermaß innerer Salbung und in der Glut innerer seelischer Erhebung zu Gott trägt"[3]. Dieser mystische Geist, dem das Wissen nicht nur aus dem Denken, sondern vor allem aus dem Gebet und dem Verkehr mit Gott stammt, durchdringt alle Ausführungen des Doctor seraphicus und gibt ihnen eine gemeinsame Grundstimmung.

2. Doch ist es notwendig, genauer auf die Zusammensetzung des Erlösungsbildes Bonaventuras einzugehen. Es wurde gezeigt, daß in ihm die moralisch-rechtliche Seite, die Satisfaktionslehre klar entwickelt vorliegt. Sie bildet

---

[1] Epist. 137 (3) c. 2 n. 8 (P. L. 33 Col. 519) ... in talibus [d. h. mirabilibus] rebus tota ratio facti est potentia facientis.
[2] Brevil. Prol. (V 202 a).
[3] Itin. in fine (V 313 b).

in ihrer begrifflichen Schärfe die Grundlage der ganzen Erlösungslehre. Jedoch ist Bonaventura weit davon entfernt, wie es etwa A. Sabatier und Chr. F. Baur vom Mittelalter behaupteten, in ihr das Wesen des Erlösung erschöpft zu sehen. Dafür zeugt schon die Art der Schriften, in denen der Satisfaktionsgedanke auftritt. Er ist im Sentenzenkommentar bis ins kleinste ausgeführt, allein hier fordert es das Sentenzenbuch selbst und die Tradition. Vergleicht man aber die erste Hälfte des Kommentars zum III. Sentenzenbuch mit der pars IV des Breviloquiums, in dem Bonaventura eine freie Darlegung des theologischen Systems gibt, so sieht man sofort, wie die Satisfaktionstheorie in letzterem zurücktritt. Nur an wenigen Stellen wird sie, und auch da nur kurz erörtert. Man darf daraus den Schluß ziehen, daß die Satisfaktionslehre für den Meister nicht mehr als ein Stück des Ganzen, und nicht einmal das wichtigste ist. Eine weitere Bestätigung dafür ist der Umstand, daß die Lehre von der Genugtuung in den Opuscula nur sehr selten gestreift wird, obwohl Gelegenheiten genug dafür gegeben sind. Häufiger ist sie in den Schriftkommentaren erwähnt. Auch folgendes ist bezeichnend: Bonaventura liebt es, besonders in den Schriftkommentaren, gelegentlich eine rasche Zusammenfassung des Erlösungswerkes nach seinen verschiedenen Seiten zu geben. So z. B. Comm. Luc. c. 1 n. 141, wo er bei der Erklärung der Stelle des Benedictus: „... visitavit nos oriens ex alto“ in neun Punkten die verschiedenen Zwecke und Wirkungen des Kommens Christi darlegt. Der Gedanke der Genugtuung ist hier überhaupt nicht berührt. Ähnliche Stellen sind zahlreich[1].

Bedeutend stärker tritt die didaktisch-pädagogische Wirkung der Erlösung hervor. An der Stelle des Sentenzenbuches, an der man beim Lombarden einen Einfluß Abälards im Sinne einer subjektivistischen Auffassung der Erlösung wahrnehmen kann[2], tritt Bonaventura dieser Tendenz scharf entgegen und gründet die pädagogische Wirkung des Erlösungswerkes auf die genugtuende. Allein das hindert ihn nicht, der Erlösung als Erziehung und Belehrung einen breiten Raum in seinen Ausführungen zu lassen. Dies geschieht freilich weniger im Sentenzenkommentar, in dem der ganzen Anlage nach dafür keine hinreichende Gelegen-

[1] Comm. Luc. Prooem. 17 sqq (VII 5 b); c. 4 n. 36 (97 b); c. 15 n. 19 (388 b); Coll. Jo. Ann. 51 (VI 597 b) u. ö.

[2] III d. 19 c. 1 (III 396 b).

heit ist; wohl aber in den Schriftkommentaren und den aszetischen Schriften. Christi Wahrheit und Beispiel, die erneuernde Kraft seines Wortes und seiner Persönlichkeit stehen weit mehr im Mittelpunkt der Erörterung Bonaventuras als die Satifaktionslehre, wenn er sich auch durchaus bewußt ist, daß alle psychischen und moralischen Einwirkungen keine wirkliche Erlösung bedeuten würden, wenn nicht durch die Genugtuung die Gerechtigkeit hergestellt wäre.

Bildete die pädagogische Wirkung der Erlösung für die Satisfaktionstheorie mehr eine Ergänzung nach der praktischen Richtung, so tritt die Lehre von der Neuschöpfung als theoretisches Gegengewicht neben sie. Und hier ist es ganz offenbar, daß Bonaventura mit besonderer Vorliebe diesen Gedankengängen folgt. Die Lehre von der Erlösung als Neuschöpfung steht ebenbürtig neben der Satisfaktionslehre. Ja, wenn man betrachtet, wie jene Gedankenreihen in den originellsten Schriften des Meisters, der Gruppe der spekulativen Opuscula, durchaus vorherrschen, in den praktischen Schriften und den Kommentaren immer wieder durchbrechen, und das trotz des großen Einflusses, den Anselm und seine Theorie ausübte, so wird man zum Ergebnis gelangen, daß der Gedanke der Neuschöpfung, besonders in seinem Zusammenhang mit dem des corpus mysticum und des Seelenlichtes für Bonaventura viel mehr bedeutete als die Lehre von der Genugtuung.

Das gleiche muß auch für das Verhältnis behauptet werden, in dem die Satisfaktionstheorie und die Lehre von der eine persönliche Gemeinschaft schaffenden Wirkung der Erlösung zueinander stehen. Daß Christus kam, um uns Gottes Liebe zu offenbaren, zu beweisen und um unsere Liebe zu gewinnen, das ist für Bonaventuras Gedankenwelt mindestens ebenso wichtig, ja noch wichtiger, als der Gedanke der stellvertretenden Genugtung. Seine praktischen Schriften, seine Schriftkommentare sind von diesen Gedanken ganz erfüllt.

Wir werden also zu folgendem Ergebnis kommen: Für Bonaventura ist die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung entweder in ihrer strengen, von Anselm geprägten Form, oder auch in ihrer alten Gestalt als Opfertheorie die Grundlage, das logische Fundament seines Erlösungsbildes. Aber auch nur das; denn auf dieser Grundlage zeigt Bonaventura Christi Werk als Lehre, Führung, Erziehung, als Wiederherstellung der göttlichen Lebensgemeinschaft in

seiner ganzen reichen Mannigfaltigkeit. Wenn aber auch die Satisfaktionstheorie, in geschlossener Ausführung entwickelt, das Fundament des Ganzen ist, so tritt doch als mindestens ebenbürtiges theoretisches Moment die Lehre von der Neuschöpfung dazu, allerdings nicht als geordnetes System, sondern als eine lockere Gedankenreihe, deren Bestandteile nicht klar gegeneinander abgegrenzt sind.

Der Begriff der Genugtuung und der der Neuschöpfung bilden die beiden theoretischen Gedankenpole der Erlösungslehre Bonaventuras, zwischen denen die mehr praktisch gerichteten Begriffe der Erlösung als Lehre, Erziehung und Gemeinschaftsvermittlung stehen.

Ein unklares Moment bildet die Stellung Bonaventuras zur alten Lehre von den Rechten und der Macht des Teufels. Hier kommt der traditionelle Charakter seines Denkens am stärksten zum Ausdruck. Löst man jedoch alles ab, was nur als Bild oder bloßes Wort übernommen ist, so fügt sich der eigentliche Begriffsinhalt mühelos in die angegebenen Gedankengruppen ein.

Die Wurzel für die Eigenart des ganzen Erlösungsbildes liegt in der synthetischen Natur des bonaventuranischen Denkens. Sie läßt es neben die fast juristisch scharfe Genugtuungslehre die augustinischen, von neuplatonischen Einflüssen bestimmten, stark bildhaften Gedanken der Lehre von der Neuschöpfung stellen. Diese beiden Gruppen haben theoretischen Charakter. Für Bonaventura aber ist die Theologie nicht reine Theorie. Sie ist ihm Synthese von Theorie und praktischer Wissenschaft, sowohl ihrem Ursprung als ihrem Zweck nach. Darüber spricht er sich an vielen Stellen fast sämtlicher Schriften aus. Sie ist Sache des Denkens, aber auch des Gebetes. Aus beiden Quellen kommt ihr Licht. Aber nicht nur Licht braucht sie, sondern auch Liebe[1]. Also Denken und Beten, aber auch Denken und Wollen braucht die Theologie, und mehr als einmal wird eine Frage damit gelöst, daß Bonaventura sich für die Ansicht entscheidet, in der die Liebe zu Gott mehr auf ihre Rechnung kommt[2]. Dementsprechend ist

---

[1] Brevil. Prol. Init. (V 202 a) ... inchoandum est (d. h. mit der Erforschung der Heiligen Schrift) ab exordio, hoc est ... flectendo genua cordis nostri, ut ipse ... det nobis veram notitiam Jesu Christi et cum notitia amorem eius ... .

[2] So III Sent. d. 1 a. 2 q. 2 sol. ult. not. (III 28 a, b) ... non ... volo bonitatem Dei coarctare, sed nimietatem caritatis suae ... commendare ... .

der Zweck der Theologie nicht bloß der, Verstandeserkenntnisse zu liefern, sondern die Menschen besser zu machen. Sie ist, wie das Prooemium zum gesamten Sentenzenkommentar ausführlich darlegt, weder eine rein theoretische noch eine rein praktische Wissenschaft, sondern eine mittlere, eine Erkenntnis, die sich unmittelbar auf das Leben, auf die „vis affectiva", auf das Gemüt richtet und insofern eine „scientia affectiva". Dieser Begriff der Theologia affectiva, der das theologische Wissen nicht nur aus dem reinen Denken, sondern ebenso aus der Erfahrung des Gebetes und der Übung der Tugend[1] herleitet, es auf Denken, Wollen und Gemüt begründet, und ebenso seinen Zweck nicht allein in der rein theoretischen, sondern auch in der „schmeckenden Erkenntnis" („cognito saporativa") und in der Besserung des Lebens sieht, bestimmt auch die Fassung des Erlösungsbegriffs. Zu den theoretischen Elementen treten die praktischen, die Erlösung als Erziehung, Belehrung, als Hinführung zu Gott.

3. In diesen voneinander geschiedenen und doch in engster Beziehung stehenden Gedankenreihen liegt der — systematische — Hauptertrag dieser Arbeit, auf den das Vorwort hingewiesen hat. Denn sie sind nicht zufälliger Natur; gehen nicht auf das Belieben eines Denkers oder bloß tatsächliche, denkgeschichtliche Verhältnisse zurück, sondern haben den Charakter des Notwendigen. Sie sind nicht bloß in der Gedankenwelt eines Mannes oder in einer bestimmten Periode bzw. Linie geschichtlicher Entwicklung vorhanden, sondern in jeder Behandlung des Erlösungsproblems und auch der übrigen theologischen Probleme aufzeigbar. Verfasser ist auch in der philosophischen, psychologischen, soziologischen usw. Er-

---

[1] Perf. E v. q. 1 i. corp. (V 120 b) „... sapientia [und in dieser soll schließlich jede scientia ausmünden] est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis". — Die Philosophie hingegen „agit de vero nuda speculatione considerato ..." (Brevil. Prol. § 1 V 203 a). Bonaventura hat den Begriff der Theologia affectiva so oft und mit so tiefer Einsicht und feiner Beobachtung erörtert, daß man in ihm alle richtigen Elemente der modernen Theorie von der religiösen Erfahrung, vom religiösen Erlebnis schon aufzeigen kann. Vgl. auch die Ausführungen J. N. Espenbergers, Grund und Gewißheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik. In: Forschungen zur christlichen Lit.- und Dogmengeschichte ..., XIII H. 1, Paderborn 1915, S. 32.

örterung auf Schritt und Tritt analogen Gruppierungen begegnet. Er hegt die Überzeugung, daß es sich hier um eine Erscheinung handelt, die der Problematik überhaupt angehört, d. h. um ein Gesetz, das sich immer geltend macht, sobald ein wissenschaftliches Problem bestimmter Art gestellt ist. Doch liegt es nicht mehr im Rahmen dieser Arbeit, des näheren die Beschaffenheit dieser Typik zu erörtern, und noch weniger die Frage, auf welche Voraussetzungen in der Struktur des Seins und des Denkens sie zurückgeht. Hier galt es nur, sie an einem bedeutenden und außergewöhnlich günstigen Einzelfall herauszustellen. Verfasser hofft, über den Gegenstand zu s. Zt. Eingehenderes vorlegen zu können.

2. Kapitel.

Historische Würdigung der Erlösungslehre Bonaventuras.

1. Die bisherigen Vergleiche der Lehre Bonaventuras mit der seiner Vorgänger lassen sich in großen Zügen folgendermaßen zusammenfassen.

Besonders stark ist vor allem der Einfluß Augustins. Wenn Grabmann im augustinischen Geiste die „vitale Kraft und Jugendfrische" des scholastischen Denkens sieht[1], so gilt dies Urteil in erster Linie für Bonaventura, den „alter Augustinus". Augustinus ist für ihn der Lehrer, der „Doctor maxime authenticus inter omnes expositores sacrae Scripturae", dessen Autorität endgültig ist, und an dessen Worten nicht gedeutelt werden darf[2]. Und an den „magister innominatus" schreibt er[3]: „Um es kurz zu sagen: Wenig oder nichts haben die Meister in ihren Schriften niedergelegt, das du nicht in den Schriften Augustins wiederfinden könntest." Bonaventura kennt den großen Kirchenvater nicht nur aus zweiter Hand, etwa aus Sentenzensammlungen, Florilegien oder landläufigen Einzelzitaten. Er hat ihn vielmehr gründlich gelesen. Denn er führt eine große Zahl seiner Schriften an, und zwar nicht nur das eine oder andere Schlagwort[4], sondern mannigfaltige Stellen, so wie sie der Zweck der Erörterung verlangt. Verfasser hat ungefähr 170 Zitate aus augustinischen Schriften gezählt, die sich auf die Erlösungslehre oder die angrenzenden Gebiete bezogen. Dabei sind jedoch die sehr zahlreichen Anführungen aus Augustins Gebeten oder religiösen Betrachtungen, besonders in den aszetisch mystischen opuscula, nur zu geringem Teil berücksichtigt. Die genannte Zahl bezieht sich fast nur auf die Zitate

---

[1] Geschichte der scholastischen Methode, Bd. I S. 142 f.

[2] Scient. Christi, q. 4 i. corp. (V 23 a) ... dicere Augustinum deceptum fuisse ... valde absurdum est....

[3] n. 12 (VIII 335 b).

[4] Wie es z. B. mit der soteriologischen Formel des hl. Johannes Damascenus (aus III. de fide orthod. c. 6 — P. G. 94. Col. 1006) geschieht, die in mehrfachen Variationen etwa 17mal wiederkehrt.

aus Schriften von wissenschaftlichem Charakter. Daraus geht hervor, wie eingehend sich Bonaventura mit den Werken Augustins beschäftigt hat. Daß er meist ungenau, oft nur „sententialiter" zitiert, ist kein Gegenbeweis. Entspricht das doch den Anschauungen, die jene Zeit überhaupt über die Verwertung von Texten hatte. Augustinisch ist in Bonaventuras Lehre die Auffassung der Sünde, das Bestreben, die Erlösungslehre in Zusammenhang mit der Lehre von der Trinität, vom Verbum und von den Ideen zu bringen, die starke Betonung der Bedeutung von Christi Geburt für die Erlösung, die Lehre vom Mittler, von Christi Liebe, Demut und Beispiel, von der subjektiven Seite der Erlösung. Augustins bzw. die durch ihn vermittelten neuplatonischen Gedanken beherrschen vor allem die ganze Theorie vom lumen mentis und auch vom corpus mysticum. Ihm zu Liebe führt Bonaventura in der Lehre von der Überwindung des Teufels noch Gedanken und Formeln mit, die er ihrem eigentlichen Inhalt nach gar nicht mehr anerkennen kann. Er ist dem hl. Augustinus in seiner ganzen Geistesrichtung nicht wenig verwandt: Der Blick auf das Ganze, das Interesse an spekulativen und zugleich an aszetischen Fragen, die Verbindung der theoretischen und der kontemplativ-mystischen Betrachtung der Wahrheiten, die Fühlungnahme mit dem wirklichen Leben, der persönliche Ton in vielen seiner Schriften, alles das bringt ihn dem großen Kirchenlehrer nahe und macht dessen tiefgehenden Einfluß auch psychologisch verständlich.

Neben diesem ganz universellen Einfluß Augustins üben die pseudodionysischen Schriften eine auf bestimmte Lehrstücke eingeschränkte, aber sehr starke Wirkung aus (etwa 15 Zitate). Die Reductio artium ad theologiam nennt den Areopagiten den größten Lehrer der mystischen Theologie. Die Ideen Bonaventuras über Mittlerschaft, Gnadeninfluenz, hierarcha und die mit ihnen verknüpften Gedankengruppen sind zum Teil ganz dionysisch. Die Collationes in Hexaëmeron sind auf weite Strecken hin nichts als ein Versuch, die beiden Schriften über die Hierarchien zusammenzufassen und auszugestalten. Doch sind die areopagitischen Gedanken bei Bonaventura abgeklärt und von aller Überschwänglichkeit befreit[1].

Anselms Soteriologie ist ganz rezipiert (Zahl der Zitate[2] etwa 35). Er teilte mit Bonaventura die große Liebe für Augustinus und wird von der Reductio geradezu als der Schüler Augustins eingeführt. Ähnlich wie Bonaventura hat er gesagt: „Nichts konnte ich unter meinen Worten finden, was nicht mit den Schriften der katholischen Väter und vor allem des hl. Augustinus zusammenhängt[3]." Die Lehre des „Cur Deus homo", aber auch der Meditationes usw. hat Bonaventura aufgenommen, doch nicht ohne ihre Härten zu mildern und sie „in die Bahn der weisen Mäßigung" überzuleiten, wie sie nachher Gemeingut der Schulen wurde. Freilich ist auch die Überlegenheit von Anselms theologischem Denken, was Klarheit und Konsequenz angeht, nicht zu verkennen.

---

[1] Bezüglich direkter Beeinflussung durch neuplatonische Schriften vgl. die Anmerkung 12 S. 23.

[2] de Ghellinck (Le mouvement théologique du XII. siècle, Paris 1914, S. 63 Anm. 1) macht auf die große Zahl von Anselmzitaten in den Schriften Bonaventuras aufmerksam. Sie ist ihm ein Beleg dafür, daß Anselms Gedanken erst durch die Meister der Hochscholastik in den festen Bestand der theologischen Doktrin überführt wurden.

[3] Monol. praef. (P. L. 158 Col. 143).

Von Abälard geht über den Lombarden eine Linie zu Bonaventura. Doch sind seine Gedanken bei letzterem von jeglichem Subjektivismus gereinigt; sie geben den Anlaß zu einer Auseinandersetzung der objektiven mit der subjektiven Erlösungstheorie.

Von Bernhard hat Bonaventura bemerkenswerte Anregungen empfangen. Doch beschränkt sich dieser Einfluß auf die Erörterung der Frage, wie sich durch die Erlösung das Verhältnis zu Gott, zu Christus gestaltet habe. Stellen aus seinen Schriften werden oft zitiert, besonders in den aszetisch-mystischen opuscula.

Für Hugo hat Bonaventura große Verehrung gehegt. Die Reductio rühmt von ihm, er sei „spekulativer Theologe, praktischer Moralist und Mystiker zumal" gewesen, und insofern Anselm, Bernhard und Richard von St. Viktor überlegen. Bonaventuras Hochschätzung ist auch subjektiv begründet. Er fühlte sich dem Viktoriner geistig verwandt. Hugo war Augustinianer und verband wie Bonaventura in synthetischer Weise spekulative, psychologische, mystische und praktische Interessen. Damit ist gegeben, was auch durch Zitate belegt ist, daß Bonaventura von ihm viel gelernt hat. Allein Hugos Einfluß läßt sich nicht isolieren, wie etwa der Anselms oder des Areopagiten. Er ist mehr allgemeiner Art. Die soteriologischen Gedanken, die bei ihm zu finden waren, lieferten Abälard, Anselm, Dionysius, Augustinus aus erster Hand und in schärferer Durcharbeitung. Anders freilich in bezug auf die mystische Theologie, die aber außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung liegt.

Alexander endlich ist wohl nirgends mit Namen zitiert, allein sein Einfluß ist überall nachweisbar. Bonaventura nennt ihn „pater ac magister noster bonae memoriae frater Alexander" und erklärt in seinem Vorwort zum zweiten Sentenzenbuch, daß er „sich vornehme, in erster Linie dessen Spuren zu folgen"[1]. Doch tut er dies nicht sklavisch. Es konnte darauf hingewiesen werden, daß er in einigen Fragen (Notwendigkeit der Inkarnation und der Satisfaktion) von dessen Lehre abweicht, oder sie mildert. Anderseits mußte aber auch des öfteren bemerkt werden, daß Bonaventura, was begriffliche Schärfe und Klarheit angeht, hinter seinem Lehrer oft nicht unbeträchtlich zurückbleibt[2].

Von diesen Beziehungen aus und in Verbindung mit dem, was im vorhergehenden Kapitel über Bonaventuras Eigenart gesagt wurde, ergibt sich auch das Urteil über seine Originalität. Originell in dem Sinne schöpferischer Gedankenbildung war Bonaventura nicht. Seine Lehren haben sämtlich ihren Ursprung in der Theologie der Vergangenheit, sagt er doch selbst: „Ich habe nicht die Absicht, neue Meinungen hinzustellen, sondern die gemeinsamen und bewährten Meinungen zu erneuern[3]." Es wäre leicht, auf Grund der mannigfachen Abhängigkeiten sein theologisches Lebenswerk aufzulösen. Allein er tut sich selbst Unrecht,

[1] Praelocutio ... Prooemio in secundum librum sententiarum praemissa (II 2 a und b).

[2] Zur wissenschaftlichen Potenz Alexanders vgl. P. P. Minges, O. F. M., Die theol. Summa Wilhelm von Auxerres und Alexanders von Hales. Theol. Quartalschrift, 1915, S. 510 ff.

[3] Prael. (II 1 a).

wenn er sich am gleichen Orte einen „armen, dürftigen Kompilator" nennt. Bonaventura hat das Erbe der Vergangenheit in seiner ganzen Mannigfaltigkeit übernommen, aber diesen Gedankenstoff hat er neu beseelt. Er ist es doch stets, der denkt und spricht, auch wenn es sachlich Lehren Augustins oder Anselms sind, die er vorträgt.

2. Im Anschluß hieran muß noch die Frage gestellt werden, inwiefern sich Bonaventuras Lehre selbst gewandelt oder entwickelt habe.

Seine schriftstellerische Tätigkeit erstreckt sich über ungefähr 26 Jahre (1248—73)[1]. Außer seinen Sermones liegen 45 sicher ihm zugehörige Schriften vor. Eine Wandlung seiner Lehranschauungen wäre also wohl denkbar. In dem Sinne jedoch, daß Bonaventura allmählich frühere Ansichten verändert oder aufgegeben hätte, läßt sich eine Wandlung nicht nachweisen. Zwischen dem Inhalt des Sentenzenkommentars, der in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit verfaßt wurde, dem Itinerarium in deren Mitte und den letzten Schriften, Collationes de septem Donis Spiritus Sancti und in Hexaëmeron, finden sich keine Widersprüche von Bedeutung[2]. Auch hat Bonaventura keine Gedanken aufgegeben, die er einmal früher vertreten hatte. Die moralisch-rechtliche Erlösungstheorie des Sentenzenkommentars ist in kompendiöser Kürze auch im Breviloquium enthalten und wird sowohl von den exegetischen Werken und den aszetisch-mystischen opuscula der mittleren Zeit als auch von den Collationes der letzten Jahre vorausgesetzt oder in kurzen Bemerkungen ausgesprochen. Umgekehrt tauchen die Gedanken der physisch-mystischen Theorie nicht erst in den letzten Schriften auf, sondern sind durch die opuscula, besonders das Itinerarium, vorbereitet. Daß der Sentenzenkommentar sie nicht bringt, ist erklärlich. Er ist durch die Vorlage des Lombarden und durch die didaktischen Zwecke des Unterrichts bestimmt. Dafür aber entwickeln die Quaestiones disputatae de Scientia Christi die ganze platonische Erkenntnistheorie Bonaventuras und schaffen so die philosophische Grundlage für jene soteriologische Gedankengruppe. Die dritte Ideenreihe, welche die Erlösung als Wiederherstellung des rechten persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch faßt, ist wohl mit Vorzug in

[1] Vgl. Lemmens, Der hl. Bonaventura, S. 65 und 247 ff.

[2] Zur Chronologie der Schriften vgl. 1. Teil, Kap. 1 dieser Untersuchung.

den aszetisch-mystischen Schriften vertreten, die der mittleren Zeit von Bonaventuras schriftstellerischer Tätigkeit angehören. Aber sie sind auch in den früheren und späteren Werken zu finden, wie aus dem Stellenmaterial dieser Untersuchung hervorgeht.

Was also den Bestand der soteriologischen Theorien und Ideen angeht, so hat sich Bonaventuras Theologie nicht gewandelt. Seine ganze Erlösungslehre ist bereits in den Schriften der ersten zehn Jahre niedergelegt und später in ihrem vollen Umfang aufrecht erhalten worden.

Nur in einem ganz engen Sinn läßt sich vielleicht eine Lehrentwicklung behaupten. Es scheint, daß innerhalb des soteriologischen Gesamtbildes Bonaventuras bestimmte Ideengruppen allmählich stärker hervorgetreten sind. Und zwar ist dies die physisch-mystische Erlösungstheorie und daraus besonders der spekulative Gedanke des corpus mysticum, weiter des lumen mentis, der Hierarchien und die mystischen Formen des Verkehres mit dem Erlöser. Dieser Zug tritt bereits im Breviloquium (vor 1257) und besonders stark in den Quaestiones disputatiae de scientia Christi hervor, dann im Itinerarium (1259) und der ihm eng verwandten und wohl auch zeitlich nahestehenden Reductio artium in theologiam. Zur vollen Entfaltung kommt diese Entwicklung im letzten, unvollendeten Werk, den Collationes in Hexaëmeron, die Bonaventura 1273, ungefähr ein Jahr vor seinem Tode, hielt. Die übrigen soteriologischen Lehrgedanken werden, wie gesagt, nicht abgelehnt, sondern vorausgesetzt und auch öfters ausgesprochen; aber sie treten hinter der genannten Ideengruppe merklich zurück.

Man könnte ja nun einwenden, aus dem Umstand, daß die erhaltenen späteren Schriften Bonaventuras mit Vorliebe bestimmte Ideen ausführen, folge noch nicht, daß sie tatsächlich in seinem theologischen Denken die übrigen soteriologischen Theorien zurückgedrängt hätten. Denn er wurde bereits 1257 zum General des Franziskanerordens ernannt. Da er 1248 seine akademische Tätigkeit begann, konnte er sich nur neun Jahre mit ganzer Kraft der wissenschaftlichen Arbeit widmen. Die Schriften nach 1257 sind meistens aus einem besonderen Anlaß entstanden; sie wollen den Orden verteidigen, dienen bestimmten amtlichen Maßnahmen oder der Ordensdisziplin oder verfolgen aszetische Zwecke. Andere wieder, wie das Itinerarium, entspringen bestimmten religiösen Erfahrungen ihres Urhebers. Es ist also nicht

sicher, daß die Schriften des Meisters wirklich ein Spiegel seiner wissenschaftlichen Entwicklung sind. Diese könnte sich auch in einer anderen Linie bewegt haben als sie die Schriften andeuten. Doch spricht folgendes für die oben vermutete Entwicklung von Bonaventuras soteriologischen Anschauungen. Einer aufmerksamen Beobachtung kann es nicht entgehen, daß er im Sentenzenkommentar unter dem Zwang der herrschenden Schulmethode und der Vorlage steht. Das wird sofort klar, sobald man die Quaestiones disputatae de scientia Christi vergleicht, die in derselben akademischen Periode entstanden sind. Hier ist Bonaventura er selbst. Und hier gehen seine Gedanken genau in der Richtung der spekulativen, physisch-mystischen Erlösungslehre. Sogar im Breviloquium, das ein Schulbuch, wir würden sagen, ein Repetitorium der Theologie ist, und infolgedessen zum Hauptlehrbuch, den Sentenzen, nach Geist und Methode in keinen allzu großen Gegensatz treten dürfte, sieht man bereits nach den ersten Kapitelchen, daß hier eine andere Ideenrichtung dominiert als im Kommentar. Und zwar dieselbe, die kurze Zeit darauf im Itinerarium und der Reductio zu einem nach Form und Inhalt ganz ursprünglichen Ausdruck kommt, in den aszetisch-mystischen Opuscula mitten unter den Ausführungen der dritten soteriologischen Gedankenreihe immer wieder durchbricht und endlich in den letzten Schriften, besonders den Collationes in Hexaëmeron in einer wunderbar reichen Gedankenarchitektur ausgestaltet werden sollte. Auch daß in diesem letzten Werke die pseudodionysischen Schriften über die Hierarchien einen derartig beherrschenden Einfluß erhielten, daß man geradezu von einer Nachbildung und Weiterbildung ihrer Theorien reden muß, zeigt, daß sich Bonaventura in ihrem Gedankenkreis heimisch fühlte. Und der ist kein anderer als die physisch-mystische Erlösungslehre.

Damit ist auch der Grund angedeutet, der diese Entwicklung bestimmt hat. Bonaventuras Geistesart vereinigt ein spekulatives Interesse mit kontemplativer Neigung. So mußten ihm die Gedankengänge der physisch-mystischen Erlösungslehre besonders nahestehen. Dazu kam, daß er, der traditionell gerichtete Theologe, im stärksten Maß die Verehrung teilte, die die Früh- und beginnende Hochscholastik dem hl. Augustinus und Pseudodionysius entgegenbrachte. Gerade von diesen Denkern aber sah er sich in seiner Vorliebe für die genannte soteriologische Theorie bestärkt. In seiner akademischen Periode

war er durch seine Lehrtätigkeit genötigt, die Sentenzen zu kommentieren, und so auch die seit Anselm in die Schule eingeführte moralisch-rechtliche Erlösungstheorie darzustellen (Kommentar und Breviloquium). Diese Nötigung fiel mit seiner Wahl zum Ordensgeneral weg, und so konnte seine angeborene Denkneigung ungehindert zu ihrem Recht kommen, genährt und verstärkt durch die zunehmende religiöse Vertiefung des Doctor Seraphicus. Diese Entwicklung auf äußere Einflüsse zurückführen zu wollen, geht nicht an. Denn Augustinus, Pseudodionysius und die neu-platonische Erkenntnislehre waren das ganze 12. und 13. Jahrhundert hindurch allgemeines Eigentum der Theologie gewesen. Daß Bonaventura dieser Gedankenwelt einen so bestimmenden Einfluß auf seine Anschauungen einräumte und sie in so persönlicher Weise ergriff, konnte nur geschehen, weil er in ihnen den Ausdruck seines eigensten intellektuellen Triebes fand.

Sachregister.

Abstieg zur Vorhölle, soteriologische Bedeutung 68
Adam, der zweite 76
Angelhaken, Bild v. 176
Annahme des Verdienstes Christi 80 ff.
Anziehung (attractio) d. Menschengeschlechtes 115
Armut Christi, soteriologische Bedeutung 66
Aszetisch-mystische Schriften, Bedeutung für die Erlösungslehre 7
Auferstehung, soteriologische Bedeutung 68

Befreiung der Menschen 163
Beispiel Christi, soteriologische Bedeutung 64, 109
Beleidigung Gottes durch die Sünde 72 ff., 18 ff.
Beraubung (exspoliatio) der Hölle 180 f.
Breviloquium, Bedeutung für die Erlösungslehre 11

Collationes in Hexaëmeron und Pseudodionysius 131, 146
Corpus mysticum 138 ff.; Bereich des c. myst. 138; Beziehung zum Logos 141 ff.; Christus Haupt (gratia capitis) 137 ff.; sensus et motus 138

Demut Christi, soteriologische Bedeutung 64 f., 179
Didaktisch-pädagogische Erlösungstheorie 103 ff.; Anziehung des Menschengeschlechts 115; Beispiel 109 ff.; Erziehungstätigkeit 107 ff.; D. und Genugtuungslehre 104 f.; Gesamtwürdigung 139; Lehrtätigkeit Christi 105 ff.; Nachfolge 111 ff.; Offenbarung der Liebe Gottes in Christus (excitatio) 111 ff.
Differenzierung des Erlösungsgedankens 17, 19 f., 56 f., 120, 192 und passim von S. 72 an.
Differenzierung des theologischen Gedankens überhaupt 17, 20, 120, 192

Eigenart des bonav. Denkens 141 ff., 186 ff., 191 ff., 196 ff.
Eigenart des bonav. Erlösungsbildes 186 ff.
Erkenntnislehre, aristotelische 149
Erkenntnislehre, augustinisch-neuplatonische 149 ff.
Erkenntnislehre, Bonaventuras 149 ff.
Erlebnis, das religiöse 192 f.
Erlebnis der Wahrheit, durch Christus vermittelt 106 f.
Erlösungslehre, Stellung im theol. System 46 f.
Erziehungstätigkeit Christi 107 ff.
Eucharistie und Corpus mysticum 139 f.

Freiheit Christi 76 f.

Gebet Christi, soteriologische Bedeutung 64, 100
Gehorsam Christi, soteriologische Bedeutung 64

Gemeinschaft, Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott 158 ff.; Befreiung 163; Erlöser 160; Gemeinschaftsherstellung 163 ff.; Gesamtwürdigung 167; Mittler 87 f.; Sünde als Auflösung der Gemeinschaft mit Gott 159 f.; Verhältnis dieser Theorie zu den übrigen 159 f.; Versöhnung 160 ff.; Zeitstimmung 165; Zurückführung der Menschen 162
Gemeinschaft, Formen der G. mit Christus 163 ff. Bräutigam, Genosse, Bruder, Führer, Schützer 163 f.; Wohnen Christi in der Seele 164; mystische Vereinigung 165
Genugtuung, allgemeiner Begriff 75 ff.
Genugtuung Christi 85 ff.
Gerechtigkeit, die G. im Erlösungswerk 87 ff.
Glaube, Anschluß an den Gnadenmittler 130
Gnade 55 ff., 123 ff.
Gnadencharakter der Erlösung 37 ff., 42 ff.
Gnadenfülle Christi (s. Influenz, Corpus mysticum) 77 f., 128 ff., 137 ff.
Gottebenbildlichkeit 11 ff., 13 ff., 24, 127 ff., 135 ff.
Gottebenbildlichkeit, Wiederherstellung der 95
Gotteskindschaft 95 ff., 135; Annahme dazu 95 f.; Verhältnis zur Gottessohnschaft Christi 96 f.; Verh. zur Neuschöpfung 135
Grabesruhe Christi, soteriologische Bedeutung 67

Heilswille Gottes 28 ff., 75
Heilung der Seelen 132 f.
Hierarcha, Hierarchie 141 ff.
Hierarchizatio 146 f.
Himmelfahrt, soteriologische Bedeutung 68
Himmelstür, Öffnung der 94

Ideenlehre 149 ff.
Influenz 123 ff.

Kampf gegen den Teufel 177 ff.
Kongruenz der Erlösung 30 ff.
Kongruenz der Erlösung und Freiheit Gottes 35 ff.
Konstanz der Lehre Bonaventuras 196 ff.

Leben Christi, soteriologische Bedeutung des Ganzen 64 ff.
Lebendigmachung der Seelen 133 f.
Lehrtätigkeit Christi, soteriologische Bedeutung 64, 105 ff.
Leiden und Sterben Christi, soteriologische Bedeutung 66 ff., 111 ff., 166, 176 f.
Leistung Christi, Größe der 79
Liebe Christi 65, 78
Liebe Christi und stellvertr. Genugtuung 75
Loskauf der Menschen 176 ff.

Mediator malus 60
Menschwerdung Christi 61 ff., 167
Menschwerdung auch ohne die Sünde 40 ff.
meritum-demeritum 72
Mittlerschaft 48 ff.; Formen des Begriffs 54 ff.; M. und Gemeinschaftsherstellung 159 f.; M. und Genugtuung 74 ff; M. und Gnade 55 f.; M. zwischen Gott und Mensch 49 ff.; M. und die hierarchia 141 ff.; M. und Seelenlicht 153; Sendung, Amt 52 ff.
Möglichkeit der Erlösung 30
Möglichkeiten, verschiedene, der Erlösung 32 ff.

Moralisch-rechtliche Erlösungstheorie, siehe Satisfaktionslehre und Opfer Christi.
Moraltheologische Schriften, Bedeutung für die Erlösungslehre 6 f.
Motive der Erlösung 44 f.

Nachfolge Christi 111 ff.
Neuschöpfung, Lehre von der 120 ff.; N. und Corpus mysticum 136 ff.; fragmentar. Charakter 123; Gesamtwürdigung 156 ff.; N. und Glaube 130; N. und Gnadeninfluenz 127 ff.; N. und Gotteskindschaft 135; Heilung 132; kosmischer Zug 120, 142 ff.; Lebendigmachung 133; ontologischer Charakter 120 ff., 134; Reinigung von Sünden 132 ff.; Schönheit der Seele 133; N. und Schöpfung 120 ff.; N. und Seelenlicht 149 ff.; Sein, neues 134; Wiedergeburt 134 ff.
Notwendigkeit der Erlösung 35 ff.

Opfer Christi 96 ff.; Priestertum Christi 98 f.; O. und Satisfaktionslehre 96, 100 f.; Wirkungen des O. 99 f.
Opuscula, dogmatische und mystische, Bedeutung für die Erlösungslehre 2, 4 ff.
Ordensschriften, Bedeutung für die Erlösungslehre 8
Originalität Bonaventuras 195 f.
Ort der Erlösung, soteriologische Bedeutung 71

Pädagogische Seite des Erlösungswerkes, siehe didaktisch-pädagogische Erlösungstheorie
Person Christi, Würde 79
Physisch-mystische Erlösungstheorie, siehe Neuschöpfung.
Priestertum Christi 98 ff.
Protestantische Auffassung der mittelalterlichen Erlösungslehre 114 f.
Protestantisch-subjektivistische Erlösungslehre 103 f.

Rechte des Teufels 169 ff., 174 f.
Rechtfertigung 89 ff.; R. und Gotteskindschaft 95 f.; Nachlassung der Sünden und Strafen 90 ff.; R. und subjektives Verdienst 91; Spendung der Gnade 93 f.; Würde der Menschen 94
Reinheit Christi 78
Reinigung von Sünden 132 ff.

Satisfaktionslehre 17 ff.; Beleidigung Gottes 17 ff.; Genugtuung 75 ff.; Gerechtigkeit und Erlösungswerk 87 ff.; Himmelstür 94; meritum 73, 80; Rechtfertigung 98 ff.; Schuldschrift 91; Stellvertretende Genugtuung 74 ff.; Sühne 73; Unfähigkeit der Menschen zur Selbsterlösung 74 f.
Schöpfung 10
Schriften Bonaventuras, Bedeutung für die Erlösungslehre 1 ff.
Schriftkommentare, Bedeutung für die Erlösungslehre 6
Schuld der Menschen, Größe 29, 75
Schuldschrift, Zerstörung der 91 f., 172 f., 181
Schwierigkeit der Erlösung 23 ff.
Seelenlicht 149 ff.; S. und Mittlerschaft 154; S. und Neuschöpfung 153; S. und Verbum 152 ff.
Sein der Gnade (esse gratiae) 120, 125 ff.
Selbsterlösung, Unfähigkeit der Menschen zur 74 f.
Sentenzenkommentar, Bedeutung für die Erlösungslehre 2

Sermones, Bedeutung für die Erlösungslehre 9 f.
Sittlicher Charakter der Erlösung 183 ff.
Solidarität des Menschengeschlechts 25 ff.
Souveränität Christi 101 ff.
Stellvertretung 75 ff.; St. und Mittlerschaft 75 ff.; Möglichkeit 75; St. und Stammeseinheit 76; St. und Verdienst 84 ff.
Strafe 24 ff., 74 ff.
Sühne 75 f.
Sünde 15 ff.; Auflösung der Gemeinschaft mit Gott 24 ff,; 158 ff.; erste S. 16; S. und moralisch-rechtliche Erlösungstheorie 17 f., 72 ff.; S. und physisch-mystische Erlösungstheorie 19 ff., 132 ff.

Teufel, Bedeutung für die Erlösungstheorie 169 ff.; Angelhaken, Bild vom 175 f.; Bedeutung im Vergleich zu den übrigen soteriologischen Theorien 181 f.; Formen des Begriffes der Befreiung vom T. 172 ff.; Kampf gegen den T. 178 ff.; Loskauf 176 ff.; Macht des T. 169 ff.; Scheinrecht des T. 169 ff.; Schuldschrift 172 f.; spoliatio inferni 180 ff.; Stellung des T. 168 ff.; Überlistung des T. 174 f.
Theologia affectiva 188 f., 191 ff.
Theologie, Auffassung der 1
Trinitätsdogma, Bedeutung für die Erlösungslehre 50 ff., 58 ff.
Tugendleben Christi, soteriologische Bedeutung 64 f.
Türe, Christus ist 111 f.

Überlistung des Teufels 174 f.
Universalität der Erlösung 46, 71
Urstand 15 ff.

Verbum, Stellung in der Erlösungstheorie 151 ff.
Verdienbarkeit der Erlösung 37 f.
Verdienst Christi 76 ff.
Verdienst der Menschen auf Grund des V. Christi 93 ff.
Vereinigung, mystische 164
Versöhnung 160 ff.
Versuchung im Urstand 16
Vor Christus Lebende, Schicksal der 71.

Wandlungen, innere, der Lehre Bonaventuras 196 ff.
Weg, Christus ist 111
Wiedergeburt der Seele 134 ff.
Wille, soteriologische Bedeutung des freien W. 30 f., 72 f.
Wohnen Christi in der Seele 164
Würde der Menschen 94 f.

Zahlung des Preises 85 f., 176 ff.
Zeit des Lebens Jesu, soteriologische Bedeutung 70 f.

Namenregister.

(Die „Texte" sind durch nähere Sachangaben spezifiziert.)

Abaelard, Bedeutung für Bonaventuras Erlösungslehre 195; Rechte des Teufels 173; subjektive Erlösungstheorie 113 f., 117 f.

Alexander von Hales, Anselms Verhältnis zu A. 83; Bedeutung für Bonaventura 195; Corpus mysticum 139 ff.; didakt.-pädag. Erlösungstheorie 115 ff.; Ebenbild Gottes 14; Erbsünde 26; Freiheit als Voraussetzung der Erlösung 30; Früchte der Erlösung 96; Gemeinschaft, Herstellung der 165 f.; Genugtuung usw. 83 f., 89; Gnadeninfluenz 130 f.; Hierarchie 145 f.; Leben Jesu, Phasen 69 ff.; Mittlerschaft 57 f.; Menschwerdung 42, 62 f.; Motive der Erlösung 42, 46; Neuschöpfung 130 f.; Notwendigkeit der Erlösung 38 f.; Opfer 100; Praedestination Christi 42; Seelenlicht 155; Sünde 21 f.; Sündenfolgen 26 f.; Teufel, Rechte des 173 f.; Trinität und Erlösung 59; Verdienst Christi 62 f.; Weisen der Erlösung 29; Wiedergeburt 134

Amalrich von Bena, Pantheismus 55

Ambrosius, Teufel 175, 179

Anselm von Canterbury, hl. Augustinus, Verhältnis zum 82; Bedeutung für Bonaventura 194; Gemeinschaft, Herstellung der 166 f.; Genugtuung, Begriff der 88; Genugtuung, Lehre von der stellvertretenden 82 ff.; Genugtuungswert der ungeschuldeten Leistung 74; Das Inkonveniente, Unmöglichkeit für Gott 32; Leben Jesu 69 f.; Neuschöpfung 123; Notwendigkeit der Erlösung 35 f., 39; Opfer 100; Seelenlicht 154; subjektiver Erlösungsbegriff 117; Sünde 22, 82; Teufel, Rechte des 171, 173; Überlegenheit über Bonaventura 83; Verdienst Christi 79

Augustinus, Ars Patris 44; Bedeutung für Bonaventura 155 f., 193 ff., 199; Corpus mysticum 139; didakt.-pädag. Erlösungstheorie 117 f.; Ebenbild Gottes 14; Freiheit und Erlöstsein 183; Geheimnischarakter der Erlösung 38; Gemeinschaft der Gattung in Christus 83; Gemeinschaft, Herstellung der 167; Gnadencharakter der Erlösung 40; Gnadeninfluenz 131; Leben Jesu 69 f.; Mediator malus 60; Menschwerdung, Bedeutung der 63; Mittlerschaft 57 f., 129; Motive der Erlösung 42, 46; Neuschöpfung 123; Opfer 100 f.; Praedestination Christi 42 f.; Schuldschrift 172; Seelenlicht 154 ff.; Sünde 22 f., 24 f.; Sündenfolgen 24, 27, 29; Teufel 16, 168, 170 f, 173 f.; Übernatürlichkeit der Erlösung 44, 188; Versuchung, erste 16, 168; Wiedergeburt 135

Averroismus 55

Baltzer, O. 174

Bäumker, Cl. 124, 148, 154

Baumgartner, M. 148

Baur, Chr. F. 114

Baur, L. 124, 131

Beda, Corpus diaboli 169

Bernhard v. Clairvaux, Bedeutung für Bonaventura 195; Gemeinschaft mit Gott 166; Rechte des Teufels 174
Bierbaum, O. 42
Boëthius, d. Böse 28
Bollea, C. 164
Bünger, Fr. 174

Corpus iuris Canonici, Schuldschrift 173
Crombrugghe, C. van 125

Damascenus, Johannes, Formel über die Menschwerdung 52, 63, 158, 193
David von Dinant, Pantheismus 55
Deneffe, A. 89
Dionysius Areopagita, Pseudo-, Bedeutung für Bonaventura 195, 199 f.; Gnadeninfluenz 131 f.; Hierarchien 145 f.; Sünde 21, 23; Trinität und Erlösung 59; Zurückführung zu Gott durch das Verbum 59

Ebner, J. 148
Eicken, H. v. 142 f.
Endres, J. A. 148
Espenberger, J. N. 192
Eberle, J. 148

Fischer, J. 155
Ghellinck, J. de 117, 194
Gottschick, J. 23, 67, 82
Grabmann, M. 42, 148, 154 f., 193
Gregor d. Gr., pädag.-didakt. Erlösungslehre 105

Harnack, Ad. v. 64, 165 f., 187
Heinrichs, L. 39, 70
Hieronymus, Corpus diaboli 169
Hessen, J. 148, 155, 156
Hugo von St. Viktor, Bedeutung für Bonaventura 195; Corpus mysticum 141; Erkenntnis und Urstand 15; Erlösungslehre, Bedeutung für das theologische System 47; Excitatio 117; Gemeinschaft, Wiederherstellung der 166; Genugtuung 83; Gerechtigkeit 89; Gottebenbildlichkeit 15; Hierarchie 145; Influenz 131; Kongruenz der Erlösung durch den Sohn 39; Lux mentis 154; Motiv der Erlösung 46; Ort des Erlösungswerkes 71; Recreatio 117; Sünde 22; Sündenfolgen 26; Teufel 174, 175; Zeit der Erlösung 71; Zurückführung der Menschen zu Gott 59

Israël, G. 18

Johann von Salisbury, Erkenntnislehre, lumen mentis 148

Keicher, O. 149
Kirn, O. 115
Koch, H. 59
Krebs, E. 1, 148, 155
Kühner, K. 27

Lemmens, L. 186, 196
Leonissa, J. 147
Lisiecki, St. v. 140
Lombardus, Petrus, subj. Erlösungstheorie 113 f., 117 f.; Rechte des Teufels 174
Lutz, Ed. 11, 140, 148, 151

Minges, P. 195
Neuplatonische Ideen 4, 20 f., 22 f., 44, 131, 148, 154, 194
O. M. Cap. 165
Palhoriès, J. 148, 151, 165
Pesch, Chr. 88
Portalié, E. 22, 83, 117, 155
Ries, J. 165 f.
Ritschl, A. 187
Rivière, J. 39, 83, 157, 173 ff., 176, 178
Robert Grosseteste, Lichtinfluenz 131
Sabatier, A. 103
Scheeben, M. J. 101
Scheel, O. 44, 57, 70
Schneider, A. 148
Schultz, H. 82
Seeberg, R. 105
Stiglmayr, J. 146 ff.
Tixéront, J. 23, 27, 55
Überweg-Baumgartner 24, 148, 151, 155
Vacandard, E. 166
Wagner, Fr. 23
Wilhelm v. Thierry, Rechte des Teufels 174
Windelband, W. 155
Wulf, M. de 11, 24, 55, 148, 155
Ziesché, M. 143

217.33
G914

3705

Guardini, Romano

AUTHOR

Die Lehre des Hl. Bonaventura

TITLE

von der Erlösung

DATE DUE	BORROWER'S NAME

217.33
G914

3705

Property of

CBF

Please return to

Graduate Theological
Union Library